editora brasiliense

DEMOCRACIA RACIAL?
1888·1988

Uma rebelião muçulmana no Brasil? Reconstituindo as falas dos escravos envolvidos na revolta, este livro é uma minuciosa investigação do Levante dos Malês, singular acontecimento que teve lugar na Bahia de 1835. Durante algumas horas, centenas de escravos africanos adeptos do Islã lutaram nas ruas de Salvador contra tropas da cavalaria e milícias. Quem eram os rebeldes, de onde vieram, como viviam, por que decidiram se rebelar, qual o papel da religião em suas vidas e em sua rebelião? Estas e outras questões são aqui discutidas. Uma história da luta dos escravos pela afirmação da dignidade e da vida, num importante estudo sobre a questão negra no Brasil.

João José Reis

Rebelião escrava no Brasil

A história do levante dos malês 1835

Indicação editorial:
Paulo Cesar Souza

Capa:
Carlos Matuck

Foto da capa:
Amuleto malê apreendido pela polícia em 1835 (Reichert, *Os documentos árabes*, Salvador, 1970, documento 28).

Foto da contracapa:
Ferros usados pelos escravos condenados, depois do açoite (Paul Harro-Harring, *Arte no Brasil*, 26, Abril Cultural, p. 520).

Revisão:
José W. S. Moraes
Márcia Copola

Editora Brasiliense S.A.
R. General Jardim, 160
01223 — São Paulo — SP
Fone (011) 231-1422

Índice

Parte 4
O REVIDE ANTIAFRICANO

para minha mãe e meu pai

Prefácio

Na noite do dia 24 para 25 de janeiro de 1835, um grupo de escravos de origem africana ocupou as ruas de Salvador, Bahia, e durante mais de três horas enfrentou soldados e civis armados. Os organizadores do levante eram "malês", como eram conhecidos na Bahia da época os africanos muçulmanos.

Embora durasse pouco tempo, foi o levante de escravos urbanos mais sério ocorrido nas Américas. Centenas de africanos participaram, cerca de 70 morreram e mais de 500, numa estimativa conservadora, foram depois punidos com penas de morte, prisão, açoites e deportação. Se uma rebelião das mesmas proporções acontecesse hoje (1985) em Salvador, com seus 1 milhão e 500 mil habitantes, resultaria na punição de cerca de 12 000 pessoas. Isso dá uma idéia da dramática experiência vivida pelos africanos na Bahia em 1835.

A rebelião teve repercussão nacional. No Rio de Janeiro a notícia provavelmente chegou ao público através dos periódicos que publicaram o relatório do chefe de polícia da Bahia. Temendo que o exemplo baiano fosse seguido, as autoridades cariocas passaram a exercer vigilância estreita sobre os negros. Os rebeldes da Bahia também reavivaram no Parlamento nacional os debates sobre a escravidão e o tráfico de escravos da África.

A seriedade com que as classes dirigentes encararam a rebelião se revela na extensa devassa que se fez. Esses processos resultaram numa formidável coleção de documentos so-

bre a rebelião e os africanos que viviam na Bahia. Mais uma vez, a história dos dominados vem à tona pela pena dos escrivães de polícia. A qualidade e a quantidade desses documentos torna-os um testemunho único sobre a escravidão urbana e a cultura africana nas Américas. Temos aí, por exemplo, mais de duzentos interrogatórios em que, apesar do óbvio constrangimento da situação, os africanos falam, além da rebelião, de aspectos de sua vida cultural, social, econômica, religiosa, doméstica e até amorosa.

Este livro se baseia nessas falas dos africanos presos e em outros documentos da devassa. Nele narramos a história dos rebeldes e da rebelião de 1835. Na Parte 1 discutimos o cenário social, econômico e político da Bahia na época. Os leitores que preferirem ir direto à ação principal, encontrarão o relato do levante no capítulo "A batalha pela Bahia". Nos dois capítulos seguintes descrevemos a formação da comunidade muçulmana na Bahia e analisamos o papel que ela desempenhou na rebelião. Em seguida, no pequeno capítulo "Perfis malês", apresentamos aos leitores os personagens mais destacados do movimento. Na Parte 3 discutimos a formação de uma cultura africana fortemente influenciada pela identidade étnica e expressa na organização do trabalho e da vida cotidiana. Sugerimos também como a consciência étnica, a escravidão urbana e as condições de vida dos africanos teriam influenciado a rebelião. Por fim, na última parte do livro estudamos a repressão aos rebeldes e os castigos que sofreram.

Muitas pessoas contribuíram para a realização deste livro. Maria do Carmo Barreto e Aída Valadares ajudaram-me na coleta de dados. Os funcionários do Arquivo Nacional e do Arquivo do Estado da Bahia facilitaram meu acesso à documentação.

Uma versão bem diferente deste texto, apresentada como tese de doutorado ao Departamento de História da Universidade de Minnesota, ou outros estudos meus sobre o assunto, foram gentilmente comentados por Kátia Mattoso, Stuart B. Schwartz, Emília Viotti da Costa, Eugene Genovese, Dale Tomich e Renato da Silveira. Muitos de seus comentários foram aqui aproveitados.

Durante muito tempo o apoio de Cicinha e Demian foi fundamental e quero agradecer a ambos com carinho. Ela acompanhou de perto e comentou várias partes do trabalho de tese. Ele insistia para que eu pusesse o ponto final, o que funcionou como incentivo.

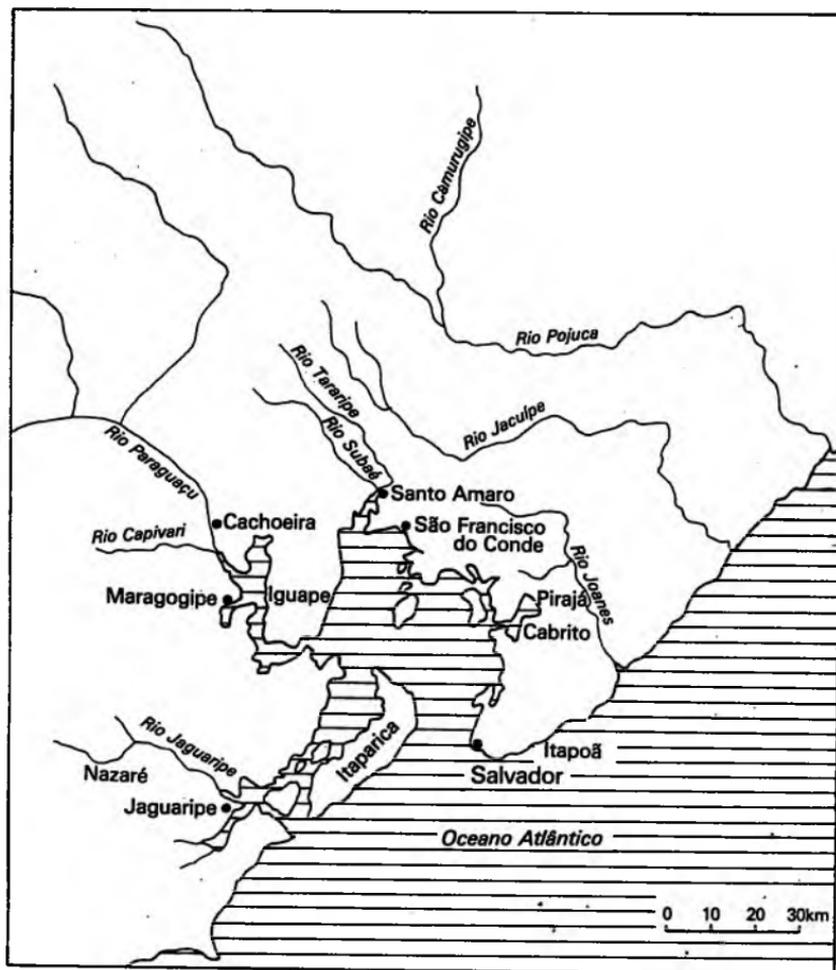
Em sua presente versão o texto foi melhorado pelas sugestões e revisões de meus amigos João Santana Filho, Luciano Diniz e Paulo Cesar Souza. Paulo se interessou desde o início pela preparação deste livro, e acompanhou-o até o fim.

Maria Amélia contribuiu com críticas valiosas e carinhoso estímulo, principalmente nos últimos e críticos meses de redação. É com muito afeto que menciono essa dívida.

Partes deste trabalho foram comentadas por colegas e alunos do Departamento de História e do Mestrado em Ciências Sociais da UFBa. Agradeço o apoio do Prof. Luís Henrique.

As fotos foram feitas por Sofia Olszewski com muita gentileza, e a datilografia final por Anatálio da Cruz, com muito atraso e bom humor.

Contei com o financiamento das Fundações Ford (1979) e Rockefeller (1981-1982) para a realização de pesquisas e estudos sobre o tema do livro. Fiz pesquisas adicionais e redigi o texto final enquanto pesquisador do CNPq (1983-1984). O Mestrado em Ciências Sociais da UFBa financiou a datilografia final.

O Recôncavo Baiano

PARTE 1

Sociedade, economia, rebeliões na época dos malês

Sociedade e conjuntura econômica

Há ainda muito que se aprender a respeito dos grupos e classes sociais que compunham a Bahia do século XIX. Uma coisa, porém, é certa: não podemos discutir a história desse período baseados num modelo de sociedade que se limite apenas aos senhores de engenho e de escravos, de um lado (e em cima), e de outro (e embaixo) os próprios escravos. Esta é uma visão extremamente simplista, mesmo quando se reconhece quase de favor a existência de outras categorias sociais.

É verdade que os senhores de engenho eram proprietários e controlavam em seus aspectos essenciais os principais meios de produção da sociedade e, não só por isso, mas por seu imenso poder social, político e simbólico, eles representavam a classe dominante por excelência. Fora todo o exagero que a mitologia senhorial, e depois historiográfica, produziu para superdimensionar a onipotência do senhor de engenho, este ainda persiste como figura de grande poder.

É também verdade que os escravos formavam a principal categoria de trabalhadores, eram subordinados política, social e economicamente aos senhores, e por isso, inclusive por seu peso numérico, pode-se dizer que constituíam a principal classe subordinada da Bahia na época. Por essa razão, qualquer análise terá de levar em conta o fato de que as relações senhor/escravo constituíam a matriz estruturadora da sociedade e da economia. No entanto, esse paradigma elementar aparece na história numa variedade de formas e significados.

Os escravos, por exemplo, não eram propriedade apenas de grandes senhores de engenho e negociantes urbanos — os que poderíamos chamar estritamente de "classe dominante" —; seus donos estavam espalhados por diversas classes e setores sociais. Havia até escravos que possuíam outros escravos, num desafio estranhamente radical ao modelo escravista.

Para além (mas não "por fora") da matriz escravo/senhor, outras categorias sociais existiam e desempenhavam importantes funções sociais, econômicas, culturais e políticas na sociedade baiana do século XIX, principalmente (não exclusivamente) em seu lado urbano. Os setores livres pobres, sobretudo de descendência africana, cresciam com rapidez desde pelo menos a segunda metade do século XVIII. Ao lado dos escravos, eles constituíam a imensa maioria da população.

Por volta de 1798, Luís dos Santos Vilhena calculou em cerca de 110 000 o número de habitantes de Salvador e do Recôncavo, ou seja, a região baiana de maior densidade demográfica. Sobre estes dados, ele comentou: "A terça parte ... poderão ser de brancos e índios, sendo as outras partes de negros e mulatos". Embora os cálculos de Vilhena dêem uma idéia da distribuição étnico-racial, seus números parecem defasados. Em 1808 foi feito um censo de Salvador e 13 freguesias rurais pertencentes à comarca da Bahia (o que excluía Cachoeira, Santo Amaro e o Sul da então capitania) e o resultado foi o seguinte: 50 451 brancos, 1 463 índios, 104 285 negros e mulatos livres ou alforriados, e 93 115 escravos negros e mulatos. Havia então 156 199 pessoas livres (62,7%) e 93 115 escravos (37,3%) numa população total de 249 314. Os brancos apareciam como 20,2 por cento, e a maioria dos habitantes, os negro-mestiços livres e alforriados, eram 41,8 por cento.[1]

A composição de Salvador é diferente. Um censo de 1775 encontrou 12 720 brancos (36%), 4 207 mulatos livres (12%), 3 630 negros livres (10,4%) e 14 696 escravos negros e mulatos

(1) As fontes para estes dados são: Luís dos Santos Vilhena, *A Bahia no Século XVIII*, Salvador, 1969, vol. 1, pp. 503, 505; "Cadastro da População da Província da Bahia Coordenado no Anno de 1808", Arquivo Público Municipal de Cachoeira, *Documentos para Embrulhar, Século XIX* (esta a referência do APMC em 1980). Agradecemos a gentileza da prof.ª Catherine Lugar, que nos cedeu uma cópia desse documento.

(41,7%). Um total de 35 253 pessoas. Um censo de 1807, que infelizmente não distingue entre livres e escravos, contou 25 502 negros (50%), 11 350 mulatos (22%) e 14 260 brancos (28%). Eram 51 112 habitantes ao todo.[2]

Entre 1775 e 1807, um período de 32 anos, a cidade cresceu 31 por cento. A população africana e afro-baiana, incluindo escravos e livres, aumentou 39 por cento, e sua proporção em relação ao total de habitantes pulou de 64 para 72 por cento. Esses resultados confirmam as conclusões das análises feitas até agora sobre a evolução demográfica brasileira nesse período, de que a população "de cor" foi, nas palavras de um autor, "a classe que cresceu mais rapidamente na sociedade brasileira do século dezenove".[3]

Pena que nos faltem dados, mesmo incompletos, sobre a evolução da população de Salvador entre 1807 e 1835, o ano da rebelião dos malês. Resta-nos especular. Se considerarmos que o crescimento da cidade se manteve no ritmo anterior de cerca de um por cento ao ano, em 1835 ela teria alcançado a marca de 65 500 pessoas. É com essa hipótese que trabalharemos.

A Tabela 1 mostra como os 65 500 habitantes de Salvador estavam distribuídos de acordo com sua cor, origem nacional e estatuto legal (livre/escravo), na hipótese de que em 1835 se repetiu basicamente o padrão de distribuição dos anos de 1775 e 1807. A população da cidade se dividia, segundo sua origem, em brasileiros, africanos e europeus. Como se verá ao longo deste livro, a diversidade de origem marcou as diferentes maneiras de comportamento político, social e cultural de cada um desses segmentos da sociedade baiana. Mas havia também as diferentes cores entre os nascidos no Brasil: o negro, que sempre se chamava *crioulo*; o cabra, uma cor entre o mulato e o crioulo; o mulato, também chamado pardo; e o

(2) A. J. R. Russell-Wood, "Colonial Brazil", *in* D. W. Cohen e J. P. Greene (orgs.), *Neither Slaves Nor Free* (Baltimore, 1972), p. 97; Ignácio Accioli, *Memórias Históricas e Políticas da Bahia*, Salvador, 1931, vol. 3, p. 228, nota 26; Thales de Azevedo, *O Povoamento da Cidade do Salvador*, Salvador, 1969, pp. 191-193, apresenta estimativas da população de Salvador em 1775 que variam entre 35 635 e 40 932 habitantes.

(3) Herbert Klein, "Nineteenth-Century Brazil", *in* Cohen e Greene (orgs.), *Neither Slaves Nor Free*, p. 316.

Tabela 1
Estimativa da população de Salvador em 1835

Origem	*N.ºs absolutos*	%
Africanos		
Escravos	17 325	26,5
Libertos	4 615	7,1
Brasileiros/europeus		
Livres brancos	18 500	28,2
Livres e libertos "de cor"*	14 885	22,7
Escravos*	10 175	15,5
Total	65 500	100,0

(*) Inclui crioulos, cabras e mulatos.
Obs.: Para a confecção desta tabela considerou-se: 1) crescimento populacional de 1% ao ano entre 1808 e 1835; 2) as mesmas proporções entre escravos e livres (brancos e "de cor") do censo de 1775; 3) a proporção entre escravos africanos e brasileiros da Tabela 2; 4) a suposição de que os libertos africanos representavam pouco menos de 25% da população negro-mestiça livre e forra.

branco. Havia negro crioulo e negro africano, este, durante o período aqui estudado, sempre referido como *preto*. Havia branco brasileiro e branco europeu, este quase sempre português. Pelo menos essa ambigüidade nacional o mulato não tinha. Como os brasileiros, os africanos também estavam diferenciados, não em cores, mas em etnias chamadas "nações". Ademais, a condição de livre, liberto (ex-escravo) ou escravo separava internamente os africanos e afro-baianos. Destas duas últimas condições, os brancos sem exceção escapavam. Esse emaranhado de posições e relações recortava em profundidade a sociedade baiana dessa época, condicionando o comportamento de seus membros.

Todas as estimativas sobre Salvador reportam sempre um número de escravos inferior ao de livres e libertos. Em 1835 havia 27 500 escravos (42% da população) e 38 800 livres e libertos (58%). Os brasileiros "de cor", nascidos livres ou ex-escravos, e os africanos libertos eram em número de 19 500 pessoas, 29,8 por cento dos habitantes da cidade. Dessa forma, se os escravos eram menos da metade da população, a soma de todos os negro-mestiços, fossem escravos ou não, representava uma significativa maioria de 71,8 por cento. Os 18 500 brancos constituíam a minoria racial de Salvador (28,8%). Provavelmente por isso, o presidente da Província da

Bahia em 1835, Francisco de Souza Martins, escreveria: "A classe dos pretos superabunda imensamente a dos brancos".[4]

Falemos mais sobre os personagens centrais deste livro: os africanos. Eles eram na maioria escravos. Apenas 21 por cento dos 21 940 eram libertos. Por outro lado, os 17 325 africanos escravos formavam a maioria dos cativos da Bahia em 1835 ou, em outras palavras, a escravatura era majoritariamente estrangeira. Seria bom discutir desde já por quê.

Durante os quase 400 anos que durou, o escravismo brasileiro consumiu muitas gerações de africanos. A população escrava se caracterizava pelo alto índice de mortalidade infantil e curtíssima expectativa de vida, ambos resultado das péssimas condições de vida, trabalho e maus tratos. Ao contrário dos Estados Unidos, aqui a escravidão era sistematicamente realimentada pela importação de africanos, pois os que chegavam não criavam descendência suficiente para expandir ou mesmo manter o sistema econômico. Além dos altos índices de mortalidade, uma outra razão, talvez a principal, impediu a "nacionalização" da mão-de-obra escrava: havia poucas mulheres escravas e elas, e suas também poucas crianças, eram mais favorecidas que os homens pelo processo de alforria. Em 1781, José da Silva Lisboa escreveria:

> porque pela vantagem mais decidida do serviço dos negros sobre o das negras, sempre o número de escravos hé triplicado a respeito das escravas, coisa esta que perpetua o inconveniente de se não propagarem nem se aumentarem as gerações nascentes.[5]

Silva Lisboa calculou então que havia três homens para cada mulher, ou, dito de forma mais técnica, 300 homens para cada 100 mulheres. Um estudo recente confirma esses dados. Num texto ainda inédito, Stuart Schwartz encontrou uma proporção de 275 homens para 100 mulheres numa amostra que incluía seis engenhos em 1816. Já um estudo que

(4) *Apud* João José Reis, "A Elite Baiana Face aos Movimentos Sociais: Bahia, 1824-1840", *Revista de História*, nº 108, 1976, p. 381.

(5) Carta de José da Silva Lisboa a Domingos Vandelli, Bahia, 18.10.1781, *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro* (*BNRJ*), vol. 32, 1910, p. 502. Manteremos sempre a grafia original dos documentos.

fizemos de escravos principalmente rurais entre 1813 e 1827 conclui por proporções menos significativas: 158 homens para 100 mulheres. A situação de Salvador era bem mais equilibrada, como mostram os dados da Tabela 2. Na capital, encontramos 128 homens para cada 100 mulheres, ou seja, 56 por cento dos escravos urbanos eram do sexo masculino.[6]

Esses números também revelam que o peso dos africanos na população escrava era responsável pelo desequilíbrio numérico entre os sexos. Com efeito, se separados dos africanos, os escravos nascidos no Brasil apresentavam ligeira vantagem quantitativa a favor das mulheres: 92 homens para cada 100 mulheres, em contraste com os 156 homens para 100 mulheres entre os africanos. Com base nesses dados calculamos em cerca de 14 170 o número de mulheres escravas em Salvador em 1835, das quais apenas 6 750 eram de origem africana. Essas africanas eram disputadas por 10 575 africanos. Como veremos no capítulo "Arranjos de vida", essa situação limitou enormemente a constituição de famílias africanas, mesmo de libertos, e por isso foi uma fonte importante de insatisfação entre as quase 22 000 pessoas oriundas da África que viviam em Salvador e representavam 33% de sua população.

Além das diferenças segundo a cor, a origem étnico-nacional e o estatuto legal, os 65 500 habitantes de Salvador estavam divididos em categorias sócio-ocupacionais.

As poucas análises que existem das estratificações sociais baianas nesse período, em geral, concordam em dividir a sociedade em três ou quatro camadas, cada qual com subdivisões internas. A historiadora Kátia Mattoso, que talvez propôs o modelo mais completo de estrutura social para Salvador no século XIX, distingue quatro categorias básicas: no topo, os senhores de engenho, grandes negociantes, altos funcionários do Estado e da Igreja, e finalmente os oficiais militares acima da patente de sargento-mor. Essas pessoas tinham poder, riqueza e aspiravam, às vezes com sucesso, aos títulos de

(6) Stuart B. Schwartz, "The Structure of the Bahian Slave Population", texto inédito, 1981; João José Reis, "População e Rebelião", *Revista das Ciências Humanas*, vol. 1, nº 1, 1980, p. 197.

Tabela 2
Sexo e origem da população escrava em Salvador, 1811-1860
(amostra)

Origem	*Homens*	*Mulheres*	*Total*	*% Homem*	*Proporção H/M x 100*	*% Origem*
Brasil	1 237	1 339	2 576	48	98	37
África	2 657	1 699	4 356	61	156	63
Total	3 894	3 038	6 932	56	128	100

Fonte: Adaptado de Maria José Andrade, "A Mão-de-Obra Escrava em Salvador de 1811 a 1860", Tese de Mestrado, UFBa, 1975, Apêndice, Tabelas 3 e 3.1.

nobreza distribuídos pelo governo imperial a partir de 1822. A segunda categoria era formada pelos funcionários intermediários do Estado e da Igreja, os profissionais liberais, oficiais militares, comerciantes, mestres-artesãos enriquecidos e um contingente razoável de baianos que viviam de rendas geradas pelo aluguel de casas e escravos, ou pela agiotagem. Um terceiro escalão era constituído de funcionários públicos menores, militares, profissionais liberais de reduzido prestígio social, quitandeiros, taverneiros, artesãos e vendedores ambulantes. Finalmente, na base da pirâmide social, estavam os escravos, mendigos e vagabundos — as "classes perigosas" baianas da época.

Para construir seu modelo de estratificação, Mattoso lança mão de vários critérios, entre os quais enfatiza, *à la* Weber, o prestígio social, os níveis de renda e o poder político. Por exemplo, ela distingue o primeiro do segundo grupo principalmente em termos da renda, e secundariamente pela função econômica e posição no aparelho do Estado. O prestígio social representa para ela um elemento importante, uma vez que havia senhores de engenho com níveis de renda bastante desiguais, o que não a impede de colocá-los sem exceção num mesmo patamar da escala social. Já os grandes comerciantes estariam aí localizados, mais por seu poder econômico do que pelo prestígio, pois, a acreditar na observação de Vilhena para o início do século XIX, tinha gente que negociava através de terceiros porque "seria menos decente o saber que comerciam". Mas Mattoso chama atenção para as diferenças, dentro de cada categoria, quanto ao poder político, prestígio,

renda e estatuto legal. Uma posição inferior num desses níveis podia ser matizada por uma vantagem num outro nível. Assim, ela sugere que, ao menos em termo de bem-estar material, os escravos — ou pelo menos os escravos urbanos — não devem ser considerados como o fundo do poço social baiano. Em termos materiais, os mendigos e vagabundos teriam sido ainda mais miseráveis que os próprios escravos. Resta saber o que seria socialmente mais dignificante nessa sociedade: passar fome livre ou engordar escravo.[7]

Outro autor que discute a estrutura social baiana neste período é o historiador britânico F. W. O. Morton. Seu esquema é mais simples, embora identifique os mesmos grupos sociais que Kátia Mattoso. Ele usa a expressão "indivíduos capacitados a reivindicar *status* de nobres" para definir a elite baiana. Esta se constituía dos "principais proprietários rurais, funcionários e comerciantes", o que dá conta de funções econômicas e de governo da sociedade. Em seguida vinham os profissionais liberais, funcionários públicos, oficiais militares subalternos, comerciantes do varejo e lavradores de cana. Finalmente, aparece o que ele chama de "classe baixa livre", formada de pequenos comerciantes, vendedores ambulantes, artesãos, trabalhadores assalariados e soldados. Surpreendentemente, os escravos estão ausentes da descrição desse modelo de estratificação — como aliás têm pouquíssima presença nesse trabalho muito importante sob outros aspectos. Eles são mencionados apenas na representação gráfica do modelo.

A análise de Morton enfatiza a cor e a origem nacional. A "classe alta" era toda branca, e seu espaço social estava dividido entre portugueses e brasileiros, estes mais numerosos. A "classe média" se dividia entre mulatos, brancos e uns poucos crioulos. A maioria dos portugueses e dos brancos se situava nessa categoria. A maioria dos mulatos ou pardos ficava na "classe baixa", mas havia também uns poucos brancos nesta camada. Finalmente, lá embaixo, se localizavam os escravos, divididos em africanos, crioulos e mulatos. A atenção que Morton dá à cor é sem dúvida interessante, mas sua proposta basicamente reproduz a idéia impressionista moderna de três

(7) Ver a análise de Kátia Mattoso em *Bahia: a Cidade de Salvador e Seu Mercado no Século XIX*, São Paulo, 1978, pp. 161-169 *et passim*.

classes — alta, média e baixa —, sendo que os escravos entrariam quase que "por fora" desse modelo.[8]

Tanto Mattoso quanto Morton concordam que a Bahia — e Salvador em particular — não tinha uma estrutura social completamente rígida. Em outras palavras, a mobilidade social dentro dos e entre os grupos era possível, apesar da rigidez da economia e da existência de barreiras legais, raciais e de origem étnico-nacionais, que dificultavam a ascensão social. Boas conexões e apadrinhamento, um diploma de Coimbra, acesso a financiamento, todas essas coisas podiam ajudar na conquista de lugares mais altos na sociedade. Isso para os livres e, quase exclusivamente, de pele branca. Podia-se encontrar advogados mulatos, mas não negros. Por outro lado, os escravos, especialmente os da cidade, podiam com muito esforço adquirir a liberdade e alguns até se tornavam prósperos homens e mulheres de (pequenos) negócios.

Mas essa flexibilidade da estrutura social não nos deve fazer esquecer que a Bahia permanecia uma sociedade escravista, que milhares de seus habitantes permaneciam propriedade legal de outros homens e mulheres, e o racismo e a intolerância étnico-cultural desempenhavam um papel importante na definição de quem devia obedecer e quem dar ordens. Os africanos, por exemplo, podiam muito bem desfrutar algum sucesso no mundo material, mas ao preço de alianças sociais que geralmente significavam o sacrifício de boa parte de sua independência, dignidade e identidade. Como vamos ver em capítulos posteriores, os brancos — não importa a condição social que tivessem — exigiam dos libertos subserviência social e deferência pelos símbolos culturais da terra. Por fim, como veremos em seguida, o sucesso econômico aconteceu para muito pouca gente.

Segundo Kátia Mattoso, 90 por cento da população livre de Salvador no século XIX viviam "no limiar da pobreza".[9] Não é exagero. Os arquivos policiais da época estão cheios de relatórios de juízes de paz e outras autoridades que se queixa-

(8) F. W. O. Morton, "The Conservative Revolution of Independence", Tese de Doutorado, Universidade de Oxford, 1974, pp. 46-58.

(9) Mattoso, *Bahia*, p. 235, nota 477.

vam diariamente do número crescente de mendigos e desocupados que vagavam por suas freguesias, pessoas que já haviam ultrapassado o limiar da pobreza para serem absolutamente pobres. Dezenas dessas correspondências relatam a apreensão de crianças abandonadas pelos pais ou parentes pobres, muitas delas órfãs. Os juízes enviavam-nas para o orfanato de São Joaquim, única instituição educacional destinada aos pobres. Aí se aprendia o trabalho manual disciplinadamente. Se não fugiam do internato, essas crianças se tornavam artesãos, sem muita chance de exercerem a profissão numa sociedade em que predominava o trabalho escravo e que atravessava um período de crise econômica aguda, como veremos adiante.

Havia muita pobreza, e a pouca riqueza que havia estava concentrada nas mãos de poucos. Para se ter uma idéia da distribuição de bens na primeira metade do século XIX, organizamos a Tabela 3. Ela se baseia em dados tomados dos inventários de 395 pessoas que morreram em Salvador entre 1800 e 1850. Enfatizamos que se trata de uma amostra de pessoas que deixaram algum legado a seus descendentes, o que não significa que fossem todas afluentes. Temos do rico senhor de engenho ao humilde artesão africano ali representados. Mas enquanto o senhor de engenho representa bem sua classe, o africano era provavelmente alguém bem-sucedido dentro de sua comunidade. Em outras palavras, o perfil de distribuição aqui retratado, na verdade, é melhor do que o existente então. E o que aqui se mostra é uma sociedade profundamente desigual.[10]

O que se suspeita que seja uma distribuição de riqueza numa sociedade escravista, agora pode ser aproximadamente avaliado em números. Os 10 por cento mais ricos controlavam 67 por cento da riqueza. Se isolarmos apenas os cinco por cento do topo, verificamos que eles possuíam 53 por cento da riqueza. E se destacarmos os dez indivíduos mais ricos da amostra, eles despontam como proprietários de 37 por cento dos bens inventariados. Essas dez pessoas representam apenas

(10) Os dados brutos sobre inventários nos foram gentilmente cedidos por Kátia Mattoso, a quem agradecemos. Salvo engano, foi ela a primeira a utilizar sistematicamente este tipo de fonte histórica no Brasil, em seu artigo "Um Estudo Quantitativo de História Social", *Estudos Históricos*, nº 15, 1976, pp. 7-28.

Tabela 3
Estimativa da distribuição de riquezas em Salvador, 1800-1850

Grupo de pessoas	*% de riqueza controlada*	*Média do valor dos bens (réis)*	*N.º de pessoas na amostra*
10% mais ricos	66,9	64:086$500	41
30% seguintes	26,4	8:571$847	118
30% seguintes	5,6	1:832$127	118
30% mais pobres	1,1	357$220	118
Total	100,0	9:727$352	395

Fonte: Arquivo do Estado da Bahia (AEBa), *Inventários e Testamentos*.

2,3 por cento da amostra de 395. Aí se encontravam os senhores de engenho e grandes comerciantes.

Do outro lado do muro, um outro mundo — os últimos 60 por cento, que possuíam apenas 6,7 por cento da riqueza. Eram, sem dúvida, membros da plebe livre baiana, que também tinha suas diferenças materiais internas. Os últimos 30 por cento aparecem como proprietários de insignificante 1,1 por cento dos bens considerados. São provavelmente bons representantes daqueles que viviam no "limiar da pobreza". A riqueza estava melhor distribuída no grupo de 30 por cento logo abaixo do topo, que controlava 26,4 por cento da propriedade inventariada. Usando a terminologia moderna, esta poderia ser considerada a "classe média" da época.

Um outro ângulo para se ver as disparidades sócio-econômicas seria comparar a riqueza média dos indivíduos situados nos diversos grupos. Assim, o valor médio das propriedades dos que pertenciam à minoria dos 10 por cento mais ricos era 64:086$500 (leia-se sessenta e quatro contos, oitenta e seis mil e quinhentos réis), valor acima de um grande e rentável engenho em 1800. Os senhores de engenho, especificamente, possuíam uma média de riquezas ainda maior: 82:980$000. Só em escravos tinham um investimento médio de 12:360$000. Eles constituíam indisputavelmente o maior poder econômico da Bahia.

Por outro lado, o valor médio dos bens dos 30 por cento mais pobres era 357$220, o equivalente aproximado ao preço de um escravo na década de 1820, ou o salário anual de um segundo escriturário da repartição da Fazenda em 1824. Dava

para uma família de três pessoas comer por um ano o estritamente necessário (4 kg de carne-seca, 6 de feijão e 2 de farinha por semana) e pagar o aluguel de um casebre, a preços de meados da década de 1830.

Num outro exercício de comparação de riquezas, observamos que os 10 por cento mais ricos possuíam em média 7,5 vezes mais que os 30 por cento seguintes e 180 vezes mais que os últimos 30 por cento.

Apesar da enorme concentração de riquezas, os interesses escravistas na Bahia estavam espalhados por várias categorias da sociedade. Possuir escravos não era coisa apenas de gente rica. Só os muito pobres não tinham escravo algum. José da Silva Lisboa comentaria em 1781:

> É prova de mendicidade extrema o não ter um escravo: ter-se-ão todos os incômodos domésticos, mas um escravo a toda lei. É indispensável ter ao menos 2 negros para carregarem uma cadeira ricamente ornada, um criado para acompanhar esse trem. Quem saísse a rua sem esta corte de africanos estava seguro de passar por um homem abjeto e de economia sórdida.[11]

A distribuição da propriedade em escravos das 395 pessoas de nossa amostra revela que somente 13 por cento não possuíam um escravo sequer. Seriam os "mendigos" de Silva Lisboa. A maioria, ou 65 por cento, das pessoas aqui consideradas era proprietária de menos de onze escravos. Todos os artesãos, sem exceção, tinham pelo menos um escravo; e dois deles, bem mais prósperos, chegaram a ter mais de onze. Padres, militares, funcionários públicos, boticários, taverneiros, lavradores, além dos senhores de engenho, grandes negociantes e alugadores de escravos, todos investiam no escravismo. Até os ex-escravos africanos: dos 25 da amostra, apenas quatro não eram senhores. É provável que os escravos de Salvador estivessem na sua maioria em mãos de "pequenos escravistas", pessoas com no máximo dez escravos.

Entretanto, ao contrário do que escreveu Silva Lisboa, não era por luxo que essa gente escravizava. Era grande o número

(11) Carta de Silva Lisboa a Vandelli, p. 505.

Tabela 4
Distribuição da propriedade em escravos por ocupação e origem nacional em Salvador, 1800-1850

Ocupação	*Número de escravos*							
	0	*1-10*	*11-20*	*21-30*	*31-40*	*41-50*	*51+*	*Total*
Senhores de engenho	—	1	—	1	—	2	5	9
Negociantes	5	39	10	5	1	1	—	61
"Vive de rendas"	5	14	6	—	—	—	—	25
Senhorios	3	10	1	1	—	—	—	15
Fazendeiros	—	7	3	2	—	—	1	13
Funcionários/PL*	—	5	1	—	—	—	—	6
Alugadores de esc.	—	32	16	2	2	—	2	54
Lavradores	1	18	5	1	1	—	1	27
Religiosos	1	7	1	—	—	—	—	9
Oficiais militares	3	9	—	—	—	—	—	12
Pequenos comerciantes	1	7	—	—	—	—	—	8
Artesãos	—	12	1	—	1	—	—	14
Outros	3	6	1	1	—	—	—	11
Não-identificados	30	89	8	2	—	2	—	131
Origem do proprietário								
Brasil	19	103	23	3	3	1	4	157
Europa	13	61	15	3	2	1	2	97
África	4	20	1	—	—	—	—	25
Não-identificados	16	72	14	9	—	3	2	116
Total	52	256	53	53	15	5	9	395

Fonte: AEBa, *Inventários e Testamentos*.
(*) PL = Profissionais liberais.

de baianos sustentados pelos um, dois ou três escravos que possuíam (o escravismo urbano será discutido no capítulo "Trabalhadores escravos e libertos"). Escrevendo na década de 1830, o comerciante inglês James Wetherell observou a respeito desses pequenos proprietários: "Em muitos casos, a posse e o uso de escravos são o único meio de subsistência deles".[12] Quem dependia de apenas um escravo para viver vivia muito mal, pois tinha renda anual de no máximo 120$000 em 1835. É possível que pelo menos 40% do povo livre, muitos pobres, inclusive,

(12) James Wetherell, *Stray Notes from Bahia*, Liverpool, 1860, p. 16.

possuíssem escravos. A posse de escravos era tão comum que representava no mínimo uma aspiração de toda gente livre. E isso era verdade não só para Salvador, mas para o Recôncavo também, como demonstra um estudo recente.[13] Havia então um compromisso com a escravidão muito generalizado entre as pessoas livres. Manter a escravidão não era interesse exclusivo de um punhado de ricos. Mesmo em época de grande dificuldade econômica, como foram os anos de 1820 a 1840, em que os limites da escravidão se mostraram claramente.

Depois de muitos anos de marasmo, a economia baiana começou a prosperar a partir do final da década de 1780. O progresso foi descrito por um cronista colonial como "época da felicidade". O preço do açúcar no mercado internacional subiu, o número de engenhos cresceu, as culturas de algodão e tabaco se expandiram, a importação de escravos africanos aumentou. Só se investia em produtos de exportação, e por isso a agricultura de alimentos não acompanhou a "felicidade" da época.

O crescimento econômico durou até o início dos anos vinte do século XIX. A Guerra da Independência na Bahia marcaria o final da trajetória ascendente. Seguiu-se uma crise aguda.

A crise das décadas de 1820 e 1830 revelou as amarras de uma estrutura econômica dependente de mercados externos. Durante esse período, a crescente produção de açúcar cubano passou a ocupar uma boa parte dos mercados internacionais. Este fato e a produção de açúcar da beterraba na Europa reduziram drasticamente as chances do carro-chefe da economia exportadora baiana. Por razões diferentes, o fumo e o algodão seguiram o destino do açúcar. O algodão era plantado no interior, a muitos quilômetros da costa, e a inexistência de boas estradas tornava muito alto o custo de transporte, fazendo do produto baiano um fraco competidor do algodão americano no mercado europeu. Enquanto isso, os lavradores de fumo viram o mercado africano — seu principal mercado

(13) Ver, a respeito, Stuart B. Schwartz, "Patterns of Slaveholding in the Americas", *American Historical Review*, vol. 87, nº 1, fev. 1982, pp. 55-86.

— encolher como resultado de leis e tratados que pouco a pouco extinguiram o tráfico de escravos; ao mesmo tempo, surgiram problemas com o comércio português de tabaco após a separação do Brasil em 1822.

A Guerra da Independência em 1822-1823 e o clima antiportuguês que lhe seguiu aprofundaram às dificuldades econômicas da província. Com a ocupação da capital pelos portugueses durante o conflito, os negócios de exportação pelo porto de Salvador praticamente pararam. Enquanto isso, os barões do açúcar desviavam recursos para enfrentar os portugueses. No decorrer da guerra muitos engenhos foram destruídos. Quando a disputa já estava ganha pelo lado baiano, um outro azar golpeou os negócios da província: a fuga do país de comerciantes portugueses. Eles eram um elemento-chave nos trabalhos de produção e circulação dos bens de exportação. Financiavam os senhores de engenho, compravam-lhes o açúcar e o revendiam no mercado europeu, estavam envolvidos profundamente com o comércio de escravos e forneciam mercadorias européias, especialmente peças de reposição para os engenhos.

A essa época os comerciantes portugueses já tinham de competir com adversários ingleses, mas não resta dúvida de que continuavam sendo um eixo vital da dependente economia primário-exportadora da Bahia. Eram os donos do capital comercial. Negociante e português eram sinônimos. Pois bem, essa gente debandou em grande número depois da guerra e durante os anos que se seguiram, quando toda a província foi tomada pela agitação popular antiportuguesa.

Não é possível determinar com exatidão os efeitos da evasão de portugueses sobre os negócios do açúcar em Salvador, mas parece que o impacto foi considerável. Especialmente porque aconteceu num momento de queda dos preços no mercado internacional e diante de uma classe proprietária decidida a manter as linhas mestras da parceria comercial-colonial.

A economia escravista também experimentou reveses de outra ordem. Como resultado da proibição e da perseguição inglesa ao comércio atlântico de africanos, os engenhos começaram a ser atingidos pela escassez de mão-de-obra. A situação foi agravada pelo desenvolvimento da agricultura cafeeira no Sul do Brasil, que transformou essa região num voraz mer-

cado negreiro a partir da década de 1830. Por volta de meados dos anos trinta, a Bahia e outras províncias do Nordeste se tornariam regiões exportadoras de escravos para o Sul. O valor destes aumentou muito na Bahia. O preço médio de um escravo era 175$000 em 1810, 200$000 em 1820, 250$000 em 1830 e 450$000 em 1840. Enquanto o preço subira 30 por cento em vinte anos (1810-1830), nos dez anos seguintes (1830 a 1840) ele aumentaria 45 por cento. A produção nos engenhos foi também comprometida neste período por uma epidemia que atingiu o gado baiano no início da década de 1830.[14]

Apesar das dificuldades da economia de exportação, o açúcar continuou em seu trono. Os engenhos haviam crescido muito em número durante os anos de prosperidade e continuaram a operar na recessão. O historiador inglês F. W. O. Morton sugere que, após a guerra, a produção de açúcar foi mantida em torno dos mesmos níveis das duas primeiras décadas do século XIX — tempos de bonança — e superaria esses níveis nos anos trinta. Isso significa que os canaviais não recuaram para ceder mais terreno à agricultura de alimentos.[15] Significa também que, dada a escassez de mão-de-obra num momento em que se mantinha e até se aumentava a produção, caberia ao escravo uma quantidade de trabalho cada vez maior. Isso deve ter contribuído para intensificar as fugas individuais e os levantes coletivos nesse período.

Alguns problemas atingiram os setores de exportação e de produção de alimentos, igualmente. A epidemia do gado, por exemplo, diminuiu o número de animais de carga nos engenhos, mas também reduziu a oferta de carne para uma população que crescia rapidamente. Alguns fatores negativos afetaram a produção de comida mais severamente que a produção exportadora. As secas, por exemplo, foram — e continuam sendo — particularmente atrozes nas terras do além-Recôncavo, que produziam muito do alimento consumido na capital e vilas próximas. Ocorreram fortes secas no Nordeste em 1824-1825 e durante quatro anos consecutivos entre 1830 e

(14) Ver preços de escravos na Bahia em Kátia Mattoso, *Être Esclave au Brésil*, Paris, 1979, p. 108. A epidemia no gado é mencionada por Morton, "The Conservative Revolution", p. 324.

(15) *Ibidem*, pp. 324 e 383-384.

1833. Multidões fugiram para as vilas do Recôncavo e Salvador. Em fins de 1833 o presidente da Bahia implorava ajuda em comida ao governo imperial no Rio de Janeiro.[16]

Os preços da farinha de mandioca e de outros alimentos bateram recordes nos centros urbanos da Bahia, especialmente no Recôncavo, já que em Salvador as autoridades municipais mantinham os especuladores sob um controle mais severo. Em março de 1834, a Câmara Municipal de Cachoeira, a segunda maior comarca da província (em 1825 contava com 6 000 habitantes em seu núcleo urbano e 60 000 em todo o município) escrevia para o presidente da província que havia chegado "ao último excesso o preço da farinha, ... não podendo por isso a classe menos abastada deixar de sofrer fome, da qual já tem resultado a morte de algumas pessoas". Os vereadores pediam às autoridades provinciais para "mandar uma embarcação com bastante farinha para ser vendida pelo mesmo preço que corre nessa cidade (Salvador) em retalho ao público". Alguns meses antes, a mesma Câmara havia lançado uma postura (lei municipal) na qual denunciava as atividades dos atravessadores e estabelecia a punição de oito dias de cadeia e uma multa de 30$000 pelo crime de "atravessar" os principais produtos atingidos pela crise — a farinha, o milho e o feijão.[17]

Agindo sob pressão popular, as autoridades locais também puniam os atravessadores confiscando suas mercadorias. Em 1834, um desses comerciantes apresentou queixa ao Tribunal da Relação contra um inspetor da freguesia de Santana do Catu, que segundo ele havia tomado ilegalmente uma carga sua. O acusado defendeu-se revelando à corte os métodos do comércio clandestino e a reação do povo. Segundo ele, os negociantes costumavam simular "obrigações de pagar [dívidas] com farinha ... para se subtrairem a levá-la ao mercado, conduzindo-a por atalhos desviados da estrada pública". O momento era "de fome extrema e grande clamor dos moradores d'aquelle lugar". Pressionado por esse "clamor", a autori-

(16) Arquivo do Estado da Bahia (doravante mencionado AEBa.), *Correspondência do Presidente para o Governo Imperial* (doravante mencionada *Correspondência*), livro 681, fl. 41; sobre secas e mercado de alimentos em Salvador ver Mattoso, *Bahia*, pp. 239 e segs., 243 e 253-260.

(17) AEBa., *Câmara de Cachoeira, 1824-1835*, maço 1269.

dade teria obrigado o atravessador a vender dez quartas e meia de sua farinha ao povo por um preço razoável.[18]

O estabelecimento de "preços justos" era uma forma de justiça popular direta semelhante ao saque, embora menos drástica. Os consumidores forçavam as autoridades a pôr freios nos especuladores. Esse controle do mercado se parecia com o que Edward Thompson chamou de "economia moral do povo" (*moral economy of the crowd*), conceito que utiliza para discutir o fenômeno na Inglaterra do século XVIII.[19] O atravessador brasileiro, como o inglês, representava o espírito usurário próprio da economia de mercado em expansão. Sua prática se chocava com o caráter ainda paternalista que predominava nas relações sociais, não obstante a natureza plenamente comercial da economia de exportação. Pressionadas pelo povo, as autoridades procuravam impedir que a selvageria inerente ao monopólio da moralidade do lucro viesse a perturbar o precário equilíbrio social da província.

Os dirigentes baianos andavam genuinamente preocupados com o potencial explosivo dos acontecimentos. O presidente da província alertou o governo nacional sobre o "descontentamento no povo pelo excessivo preço dos generos, principalmente os de primeira necessidade".[20] Estava claro aos olhos das pessoas encarregadas da lei e da ordem provinciais que a tendência do povo urbano para a rebeldia se relacionava fortemente com o alto custo de vida. As revoltas populares dessa época — tema do próximo capítulo — foram, pelo menos em parte, motins por comida, ou o que na historiografia de língua inglesa chama-se mais precisamente *food riots*.

A escalada dos preços recebeu estímulo adicional de uma inundação de dinheiro falso lançado no mercado. Esta onda inflacionária complementar foi originalmente provocada por uma enorme quantidade de moedas feitas com cobre de péssima qualidade, e de fácil imitação, introduzidas no meio circulante pelo governo provisório durante a Guerra da Independência. Com o fim do conflito, nenhuma providência foi ime-

(18) AEBa., *Tribunal da Relação*, maço 2188.

(19) E. P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd", *Past & Present*, nº 50, 1971, pp. 76-136.

(20) Pres. Pinheiro de Vasconcellos ao Ministro do Império, 8.11.1833, AEBa., *Correspondência*, livro 681, fl. 35.

diatamente tomada para remover o dinheiro ruim da praça; pelo contrário, a Bahia se tornou um paraíso para os falsários, que não tinham dificuldade para produzir as moedas: usavam placas de cobre facilmente encontradas no mercado, destinadas à indústria naval e engenhos de açúcar. Só no final da década de 1820 o governo decidiu resgatar as moedas falsas. Nessa ocasião o presidente baiano diagnosticaria que a alta de preços provocada pela crise no meio circulante da província, "além de ameaçar a fortuna de todos os seus habitantes, oferece a funestíssima perspectiva de quebra da pública tranqüilidade se o mal não tiver pronto e radical remédio". A operação de substituição era vista por ele como a única maneira de se "prevenir uma anarquia".[21]

O resgate do dinheiro falso foi encaminhado, como planejado, no início de 1828. Agora surgia outro problema: os comerciantes recusavam aceitar a nova moeda, alegando que era também ordinária.

Em dezembro de 1832 a Câmara de Cachoeira se queixou às autoridades em Salvador dos comerciantes, taverneiros e lavradores do Recôncavo que não estavam recebendo de seus fregueses o novo dinheiro. Muitos desses comerciantes e taverneiros eram portugueses, o que fazia esgotar rapidamente a paciência popular. Os vereadores avisavam que a situação terminaria por "alterar o sossego público" a qualquer momento, já que o consumidor pobre não podia suportar a ridícula situação de não poder usar nem o pouco dinheiro "oficial" que tinha em mãos. O Estado garantia que a moeda era boa, mas não tinha poder para garantir sua aceitação na praça.

Ainda no final de 1832 as queixas locais foram transmitidas ao governo do Rio de Janeiro através de veementes cartas do Conselho Geral da Província: "meios revolucionários se tem insinuado na massa da População como o unico garante contra o desprezo e indiferença com que se continua a encarar o maior dos males". Em julho de 1833 o presidente reafirmaria para o governo central que "o clamor tem se tornado geral" e transmitiria as advertências dos juízes de paz de que "não era possivel aplacar o desespero da classe menos abas-

(21) *Ibidem*, livro 677, fls. 96 e 130v.

tada de pão". Dois meses mais tarde o próprio presidente lamentaria que os pobres quisessem forçar o governo, "pela violencia" segundo ele, a adotar medidas definitivas contra a inflação, e pediria intervenção federal para sanar o meio circulante na Bahia. Finalmente, em 1834, o Império patrocinaria uma outra operação de resgate do dinheiro falso, mais bem-sucedida que a primeira, mas que não resolveria o problema completamente.[22]

Seca, escassez, redução do espaço agrícola para alimentos, moeda falsa — todos esses fatores trabalharam juntos para elevar os preços dos bens de primeira necessidade. Uma arroba de carne-seca pulou de 1$930 em 1824 para 2$600 em 1831 e para 3$245 em 1834 — um aumento de 68 por cento em dez anos. O preço do feijão no atacado aumentou 25 por cento entre 1824 e 1831, de 1$680 para 2$240 por alqueire (18,135 litros). O alqueire da farinha de mandioca, que era comprado por 630 réis em 1824, também aumentaria 25 por cento por volta de 1831.[23] Esses preços aparentemente sofreram aumentos leves se comparados com os índices selvagens de inflação no Brasil de hoje, que podem alcançar 300, 400 e até 1 000 por cento ao ano para certos produtos básicos, e onde a taxa anual de inflação oficial passou dos 200 por cento em 1983-1984. Não duvidamos que a miséria na Bahia de nossos dias seja pior do que na Bahia escravista do século XIX. Porém, devemos lembrar que não havia reajuste periódico de remuneração àquela época e assim pequenas altas nos preços significavam um impacto severo sobre as vidas de consumidores pobres, livres e escravos, cujas rendas — quando tinham alguma — eram absolutamente inelásticas. Acrescente-se que os preços cotados há pouco foram preços de venda a grosso, pagos por uma instituição estatal, o Arsenal da Marinha. Claro, o povo que comprava a retalho enfrentava altas muito mais fortes de preços e não tinha como escapar da rede dos atravessadores.

A situação dos desprivilegiados de Salvador torna-se mais clara quando se compara a flutuação dos preços com a dos

(22) AEBa., *Câmara de Cachoeira*, maço 1269; Arquivo Nacional (doravante AN), IJJ 9, 336, II, fl. 147; AEBa., *Correspondência*, livro 681, fls. 11-11v e 23-23v; Morton, "The Conservative Revolution", p. 327.

(23) *O Independente Constitucional*, nº 107, AN, IJJ9, 336, II, fl. 143; AN, IJJ9, 337, fl. 8.

salários. Os estudos de Kátia Mattoso a esse respeito mostram que os assalariados viram sua renda real diminuir sistematicamente entre 1751 e 1830. Ela conclui que, ao tempo da Independência, em 1823, predominava na Bahia um "clima de opressão econômica extremamente viva".[24] Infelizmente não existem estudos sobre a conjuntura econômica durante a década de 1830, anos em que a recessão parece ter alcançado seu nível mais profundo. Foi uma década duríssima.

Além do recurso ao saque, que invariavelmente usavam no calor das manifestações antiportuguesas, os baianos também reivindicavam, de forma pacífica e relativamente organizada, melhores condições de vida. Eram freqüentes os pedidos de aumentos salariais, encaminhados às autoridades através de petições e abaixo-assinados. Em 1829, por exemplo, numa petição com 62 assinaturas, os guardas da Alfândega reclamam dos "poucos vencimentos que percebem para acudir as precisões da vida" e exigem um aumento de 56 por cento sobre o salário diário de 640 réis. E sugerem veladamente que passariam a aceitar propina para fazer vista grossa ao contrabando, caso não fossem atendidos.

Em 1830 os oficiais militares também pedem aumento de vencimentos. Aliás, muitas das revoltas militares desse período colocaram na pauta de reivindicações a melhoria salarial. Diante da inquietação na caserna, o Conselho Geral da Província, em 1834, pressionou o presidente para que aumentasse a ração diária dos soldados, considerando a "excessiva e nunca vista carestia".[25]

A queda dos salários foi acompanhada de um outro fenômeno típico dos momentos de crise econômica: o desemprego. O trabalhador livre sempre tivera um espaço menor na economia escravista baiana, e com o tempo o número de gente desocupada nas ruas cresceu muito. Vilhena, por exemplo, escreveria sobre essa questão no final do século XVIII, em pleno período de expansão econômica, embora o fizesse a partir de uma ótica moralista metropolitana que apontava a "preguiça tropical" como motivo central da desocupação do ho-

(24) Mattoso, "Sociedade e Conjuntura na Bahia dos Anos de Luta pela Independência", *Universitas*, nº 15-16, maio-dez. 1973, p. 23.

(25) AN, IJJ⁹, 334, I, fls. 131 e segs.; AN, IJJ⁹, 334, II, fls. 42-43v; AN, IJJ⁹, 337, fl. 4.

mem livre. A situação parece ter-se agravado consideravelmente com o grande crescimento da população livre e a crise econômica.

Depois da guerra de independência na Bahia, já em plena crise, os muitos vagabundos, mendigos, escravos idosos abandonados pelos senhores, doentes, cegos e assaltantes de estrada tiveram suas fileiras engrossadas pelos artesãos despedidos dos arsenais militares, soldados dispensados do exército e camponeses que fugiam da seca no interior para as cidades. O setor público, que empregava boa parte da mão-de-obra livre urbana, se enfraqueceu com as dificuldades financeiras do Estado nacional. Em Salvador, os cortes orçamentários resultaram na perda de emprego de muitos artesãos — carpinteiros, pedreiros, ferreiros, etc. — que trabalhavam em construções navais e instalações militares. O setor público civil também viu seus recursos minguarem e por isso muita gente foi dispensada.

A temperatura subia, alcançando a superfície da sociedade baiana, ora em forma de pressões inarticuladas e de reivindicações pacíficas, ora em explosões de violência. Em novembro de 1830, por exemplo, os "artífices" da Casa da Moeda foram despedidos de empregos que consideravam vitalícios. No começo de 1831 comunicaram suas queixas numa petição ao governo imperial "por se sentirem agravados em seus direitos" e acreditarem terem sido desobedecidas "não só as leis pátrias, como que até o direito geral e universal estabelecido entre todas as Nações". Reivindicavam seus empregos de volta e ameaçavam não aceitar passivamente a injustiça:

> A vista de taes considerações parece incrível que a predita Provisão [do Tesouro Nacional] tivesse em vista expelir os Supplicantes de seus empregos, priva-los barbaramente de seus ordenados, e puni-los sem crime, porque os expolia da necessaria e indispensável subsistencia e os arremessa no perigoso mar da miséria e desgraça e até talvez da desesperação e do crime, pois a fome é má conselheira.[26]

(26) AN, IJJ 9, 336, fls. 28 e segs.

Não sabemos da resposta imperial a essa petição. Lembramos que nesse mesmo ano de 1831 ocorreram várias revoltas populares, como veremos daqui a pouco.

Vale a pena também lembrar que em 1832 foi fundada a primeira organização de trabalhadores livres da Bahia, a Sociedade dos Artífices. Organizada por carpinteiros do Arsenal da Marinha, a associação "se propunha principalmente a desenvolver um programa de assistência entre seus membros". [27] Era uma tentativa do trabalhador livre de enfrentar, com seu próprio esforço e solidariedade coletiva, as dificuldades da época, entre elas sobretudo o desemprego.

As autoridades provinciais farejaram perigo na trilha das dispensas de emprego. Em agosto de 1835 o presidente da Bahia informou ao governo imperial que os artesãos procuravam trabalho diariamente e, não encontrando o que fazer, se prestavam "com facilidade a desordens e comoções públicas". Três meses depois, ele fez um apelo ao governo do Rio de Janeiro: "O que desejo obter do Governo de S.M.I., e que muito coopera para o socego público, é o poder empregar gente nos dois Arsenais de Guerra e de Marinha, da onde tem sido despedida em razão das reduções mandadas fazer por ordem dos respectivos ministérios". E acrescentou: "bem sabe o perigo que há em tais medidas, principalmente em tempos como estes". O presidente também passou ao governo central a informação do intendente da Marinha de que todos os dias se formavam longas filas de artesãos no Arsenal a pedir emprego. Sete anos antes, em 1828, num momento em que o arsenal se encontrava em pleno funcionamento, o presidente visconde de Camamu, já preocupado com o número crescente de trabalhadores livres e libertos desempregados, perguntou ao intendente as razões por que ele não os empregava em lugar de escravos de aluguel. O intendente respondeu: "os libertos e as pessoas livres fogem dos trabalhos do arsenal".[28] Em 1828 o trabalhador livre fugia do mesmo emprego que mendigava em 1835. Os tempos eram outros em 1835.

(27) Mattoso, *Bahia*, p. 225.

(28) AEBa., *Correspondência*, livro 682, fls. 113-114 e 167v; *Ofícios do Senado, 1828*, s/fl.

Vimos neste primeiro capítulo alguns aspectos da sociedade onde a rebelião dos malês aconteceria. A Bahia estava marcada por profundas desigualdades sociais, agravadas pela rápida expansão da população pobre livre e escrava. A recessão econômica dos anos vinte e trinta e o processo turbulento de descolonização e formação do Estado nacional convergiriam para romper a relativa apatia política que caracterizara a sociedade colonial baiana. Então houve momentos de violência.

A rebelião de 1835 foi um elemento importante dessa correnteza. Os africanos, fossem escravos ou libertos, formavam uma parte numericamente significativa da população de Salvador e se encontravam nas posições mais inferiores da hierarquia social baiana. Embora as chances de mobilidade social existissem, elas eram limitadas e não podem ser superdimensionadas. Alguns africanos se deram relativamente bem do ponto de vista material, até melhor que alguns brancos pobres, mas nem a esses poucos vitoriosos o sistema social atraía de todo. Se os azares da dominação social e exploração econômica podiam ser parcialmente aliviados pela carta de alforria e um certo sucesso material, as práticas de opressão étnica continuavam funcionando regularmente.

As revoltas da plebe livre

"Eis aqui ... o quanto há ocorrido nesta provincia que tem trazido ... sobretudo húa falta de confiança que parece haver sobre a estabilidade das coisas."

Luís dos Santos Lima, presidente da Província da Bahia (1831).

A rebelião de 1835 surgiu em meio a um clima político e social tumultuado, tanto na Bahia como no Brasil em geral. Depois da Independência em 1822, a sociedade brasileira enfrentou os problemas que com freqüência apareceram durante a formação dos Estados nacionais da América Latina: competição inter-regional, divisão nas classes dirigentes, conflitos entre federalistas e centralistas, liberais e conservadores, republicanos e monarquistas. Em muitas regiões do país essas divergências se transformaram em revoltas populares contra o sistema monárquico adotado pelos arquitetos da Independência, inclusive contra a cabeça coroada do Estado, o imperador D. Pedro I.

A ênfase dada à autonomia das províncias pelas revoltas regionais ameaçou seriamente a unidade política da ex-colônia portuguesa. Talvez mais importante ainda, esses movimentos contaram com a participação de grupos sociais que até então haviam sido completamente marginalizados do processo político: lavradores sem terra, pobres urbanos, libertos, soldados e, em alguns casos, até mesmo escravos. Movimentos

como a Confederação do Equador em Pernambuco, a Balaiada no Maranhão, a Cabanagem no Pará e a Guerra dos Farrapos no Rio Grande do Sul — para citar uns poucos —, todos expressaram a ansiedade de grupos sociais para os quais a Independência não parecia oferecer chances de uma vida melhor.

A Bahia foi uma das regiões mais agitadas do país. De 1820 a 1840 a província foi o palco de uma guerra anticolonial, revoltas militares, motins antiportugueses, quebra-quebras e saques populares, rebeliões liberais e federalistas, e levantes de escravos. Esse clima de conflito generalizado explica em parte o aparecimento da rebelião de 1835. Os rebeldes africanos parecem ter compreendido que as rupturas institucionais e divisões entre os brasileiros livres poderiam lhes facilitar o sucesso revolucionário.

Neste capítulo examinaremos os movimentos do povo livre baiano que precederam a rebelião de 1835. Eles nos ajudarão a completar o quadro da sociedade baiana que traçamos no capítulo anterior. Certamente darão mais vida e colorido àquele quadro, permitindo colocar 1835 em perspectiva e entender melhor suas estratégias, objetivos e limites.

Em julho de 1823, as tropas brasileiras entravam em Salvador depois de vencerem a guerra contra os portugueses. Mas o fim da guerra não significaria exatamente o início de um período de paz para a Bahia. Parecia que todas as tensões sociais contidas durante a era colonial de repente encontravam uma oportunidade de manifestar-se.

Entre 1823 e o final da década de 1830, os levantes sociais se sucederam na Bahia. Aqueles produzidos pela população livre podem ser divididos, para efeito de análise, em três categorias principais: 1) distúrbios antiportugueses, conhecidos por "mata-marotos"; 2) revoltas militares; 3) movimentos liberal-federalistas, muitas vezes carregados de tinta republicana.

Essa tipologia não deve ser considerada completa, rígida ou exclusiva. No interior, por exemplo, disputas por terra também levaram a revoltas sociais, como aconteceu em 1834, quando os índios kiriris de Pedra Branca se levantaram contra lavradores locais. Além disso, os elementos, reivindicações e

participantes das várias categorias de revoltas estiveram entrelaçados. As revoltas militares quase nunca giraram em torno de assuntos exclusivamente de caserna, mas a estes combinaram tensões raciais, protesto econômico e insatisfação com autoridades civis e militares. Trouxeram também para suas fileiras civis que tinham queixas semelhantes contra o sistema. O ideário federalista invadiu os quartéis e vários oficiais se desdobraram em figuras revolucionárias. E os movimentos pela federação, ao lado de reformas abrangentes que propuseram, não se esqueceram de propor mudanças bem específicas nos quartéis. Por fim, todas as revoltas não-escravas do período adotaram atitudes antiportuguesas, e dos mata-marotos participaram paisanos, fardados e agitadores liberais.

Eram movimentos principalmente da plebe urbana de Salvador e vilas do Recôncavo. Na Bahia, o termo "plebe" fazia parte do vocabulário da época ao lado de substantivos negativos como "canalha", "classe baixa do povo", "populaça", etc. Neste texto se refere basicamente às pessoas pobres livres: artesãos, vendedores de rua, lavadeiras, ganhadores, vagabundos, prostitutas, homens e mulheres na maioria dos casos com alguma ascendência africana, mas também os relativamente minoritários brancos pobres.

Quanto à plebe em movimento, em seu momento de agitação social, incluía também os escravos, sobretudo os nascidos no Brasil. Eles eram elementos atentos à pulsação urbana e penetravam nas brechas abertas por manifestações de rua cujo ritmo e estrutura lhes garantiam certo anonimato.

Da plebe em movimento também participavam elementos dos setores sociais médios. Eram os pequenos comerciantes, artesãos remediados, funcionários do Estado, profissionais liberais, estudantes, oficiais militares, religiosos, etc. Em todas essas categorias profissionais — numas mais que em outras — havia competição entre nacionais e europeus. Daí saíram líderes de motins militares, de revoltas liberais e de manifestações antiportuguesas. Saíram também pessoas, jovens principalmente, que se envolveram em movimentos de rua como simples participantes ao lado da turba realmente plebéia. Com isso não se deve perder de vista que, quanto à ação política, tratava-se de um contingente dividido da sociedade baiana, pois também constituía parte da base social da reação nos momentos de conflagração.

A mistura de todas essas questões nas revoltas desse período se tornará clara à medida que seguirmos com a discussão. Vamos começar com os "mata-marotos".

Sentimentos antiportugueses permeavam toda a sociedade baiana, embora variassem em intensidade e perspectiva de um grupo social para outro. Os ricos haviam liderado um movimento armado contra a metrópole e o fizeram cheios de rancor contra os privilégios e sucesso adquiridos pelos comerciantes portugueses no Brasil colônia. Num certo sentido, a Independência na Bahia fora uma luta de devedores contra credores. Mas a nata dos senhores de engenho, após a vitória, concluiu que os portugueses eram parceiros comerciais indispensáveis. Entretanto, se aceitavam a parceria econômica, os senhores queriam as rédeas políticas do país para eles, coisa que se tornou difícil face à sede de poder do monarca português e sua inabilidade ao manter vários de seus patrícios em postos mais e menos importantes do aparelho do Estado. Isso diminuía consideravelmente a autonomia das classes dominantes regionais. Restava apostar que a Assembléia Constituinte, dominada pelos interesses senhoriais, regularia o ímpeto do imperador. Quando D. Pedro dissolveu a Assembléia em novembro de 1823, as relações entre a elite baiana e o governo do Rio de Janeiro esfriaram.

O antilusitanismo do povo comum não se concentrava no distante imperador. Os pobres viam os comerciantes e taverneiros portugueses como inimigos mais importantes, adversários sociais e até pessoais, pois eram acusados de especular com os preços de bens de primeira necessidade num momento já perturbado pela inflação e a escassez. Para este povo, o discurso antiluso não era só retórica patriótica, mas uma possibilidade genuína de justiça social direta. No plano prático, as manifestações de rua lhes davam a chance de saquear com gosto os armazéns europeus e saborear boa comida por um ou dois dias.

Embora ausente do discurso antiluso explícito, não é possível também desprezar o que havia de revide racial na violência física, pessoal, contra os portugueses. Tanto os europeus quanto os brancos da terra cultivavam a arrogância racial antinegra. Assim, não é de se estranhar que africanos e afro-

baianos tivessem rancor dos brancos em geral. Nesse período, os europeus apareciam como o alvo branco possível de ser atingido. Não eram bem inocentes bodes expiatórios, apenas representavam o elo fraco da "branquitude" na Bahia.

O ano de 1823 em Salvador foi tempo de constantes agitações antilusas. A plebe negra e mulata dominava o cenário. Em setembro, o cônsul francês Jacques Guinebaud escrevia:

> Os soldados negros e os batalhões de mulatos percorrem as ruas, roubando e maltratando os portugueses e alguns estrangeiros, insultando o govêrno do Rio de Janeiro e gritando morte ao imperador, morte aos portugueses e janeiristas, com a independência e a República![1]

Em Salvador, a ruptura com o novo regime parecia ser completa. O republicanismo se associava à campanha patriótica antieuropéia, colocando nas ruas a massa afro-baiana e assustando a minoria branca afluente. Talvez ninguém tenha deixado melhor depoimento dessa situação do que a senhora de engenho Maria Bárbara Garcez Pinto de Madureira. Em setembro, numa carta a seu marido na Europa, ela escreveu:

> Nada tenho a contar-te desta cidade. Só que em breve ficará despovoada de famílias européias, mesmo daquelas que gostosas, quiseram ser brasileiras. Todas as noites são atacadas, a todo momento são espancadas.

Era o "nada" que ela tinha a contar. Mais tarde, ainda no mesmo mês, a senhora do engenho Aramaré registrou a dor das pessoas de sua categoria:

> Ainda me acho na cidade e só por todo este mês irei para fora. O que bem me custa, pois a cidade está um verdadeiro asilo para negros. Tudo quanto se vê e ouve revolta o ânimo mais pequeno e frouxo ... A gente sisuda daqui sente comigo, mas o número da má é maior, pois que é maior o número de negros e mulatos. Todos os dias a cidade se vai despovoando. Não há comércio, para bem dizer. Não sei, não sei o que será de nós.

(1) *Apud* Morton, "The Conservative Revolution", p. 289.

> Que linguagem raivosa se encontra na boca dos negros! O céu aparte os raios da sua cólera de nós.[2]

A situação é muito claramente colocada por Maria Bárbara. Sua cidade nas mãos dos negros, despovoando-se de brancos, o medo da "gente sisuda" diante da "cólera" negra e sua esperança de salvação por intervenção divina. Situação desoladora para os privilegiados.

Os quebra-quebras e mata-marotos se intensificaram quando chegou à Bahia notícia sobre a dissolução da Assembléia Constituinte e a prisão de deputados (12 de novembro de 1823). A plebe urbana e seus líderes radicais ("anarquistas", na língua das autoridades) saíram às ruas novamente. As autoridades provinciais não acreditavam poder controlar a situação: "ha não pequena fervimentação nos espíritos, a qual o governo trata de acalmar o quanto lhe for possível", informou o Governo Provisório baiano ao ministro Maciel da Costa a 15 de dezembro. Cinco dias mais tarde a corte foi informada de que a cidade "por três dias esteve a precipitar-se na anarchia pelos continuados motins, e paralização absoluta do comércio". Para desaquecer os ânimos foi reunido "o Conselho composto deste Governo, Câmaras, Empregados Eclesiásticos, Civis e Militares e Cidadãos illustrados e zelosos", que terminou por redigir um documento de protesto contra a dissolução da Assembléia. O texto, dirigido a D. Pedro, expressava com timidez o desapontamento pelos acontecimentos no Rio de Janeiro e recomendava medidas severas contra todos os portugueses sabidamente defensores da causa metropolitana. Prometia-se a expulsão dos lusófilos. A "opinião pública" ganhava assim um certo espaço. Os governantes baianos reconheciam que "o espectro da anarchia os havia obrigado" a adotar medidas antiportuguesas, embora admitissem que não estavam apoiados na lei para agir dessa forma. Mas ao mesmo tempo que pensavam satisfazer o povo da cidade com promessas antilusas, tentavam também se proteger dos políticos e intelectuais dissidentes, estabelecendo a censura à imprensa

(2) *Cartas Baianas, 1821-1824*, org. e introd. de Antônio d'Oliveira Pinto da França, Rio de Janeiro, 1980, pp. 117 e 122.

"para refrear a licença dos escritores, que a cada passo ofendem impunemente ao Governo e aos cidadãos particulares".[3]

A cidade se acalmou. Em fevereiro de 1824, a Constituição outorgada por D. Pedro foi jurada e o recém-empossado primeiro presidente da província, Francisco Vicente Vianna, pôde escrever com admirado prazer:

> Faz pasmar ... o entusiasmo, com que concorreram [à Câmara] os cidadãos probos, e honrados ... os quaes de mistura com as autoridades ... com o Cabildo, o clero, com os militares de 1ª e 2ª linha, e com o povo na mais perfeita armonia, sucego e paz ...[4]

Esse pacto político seria logo rompido. A 31 de janeiro de 1824, um grupo de oficiais militares ocupou a Câmara e exigiu que o presidente cumprisse a promessa feita em dezembro de expulsar os portugueses. Ele cedeu em parte e realmente expulsou muitos deles.[5] Só assim a paz foi restabelecida por algum tempo. A próxima grande explosão de sentimento antiluso só aconteceria sete anos depois.

Os protestos de 1831 foram provocados, uma vez mais, por acontecimentos no Rio de Janeiro, onde a oposição ao imperador na Assembléia Geral Legislativa, na imprensa e nas ruas crescia. Com a morte do pai em 1826, D. Pedro se envolvera nas disputas sucessórias da ex-metrópole, negligenciando os assuntos do Brasil e fornecendo elementos aos críticos de sua permanência à frente do país. Enquanto isso, a velha questão de privilegiamento do poder do monarca continuava motivo de séria oposição no Parlamento. Os senhores de engenho e outros setores das classes privilegiadas brasileiras não aceitavam com gosto o imenso poder, ironicamente denominado "moderador", que o imperador retinha pela Constituição de 1824. O Brasil fervilhava politicamente e o povo lia nas tavernas as duras palavras de uma imprensa anti-

(3) Governo Provisório ao Ministro do Império, 15 e 20.12.1823, AEBa., *Correspondência*, livro 675, fls. 17 e 18; Accioli, *Memórias Históricas*, vol. 4, pp. 101-111; Afonso Ruy, *História da Câmara Municipal de Salvador*, Salvador, 1953, pp. 269 e segs.

(4) AN, IJJ⁹, 330, fls. 138-139.

(5) Morton, "The Conservative Revolution", p. 296.

monárquica militante. Em 1831 o caldo entornou. A 13 de março daquele ano, D. Pedro retornava de Minas Gerais, onde havia feito uma desafiante proclamação contra seus inimigos políticos. No Rio de Janeiro, uma passeata de boas-vindas organizada por seus patrícios se transformou numa briga de rua entre brasileiros e portugueses. Estes apoiavam-no cegamente e aproveitaram a festa de recepção para expressarem em palavras e atos suas diferenças com os nacionais. Aconteceu então a famosa "noite das garrafadas".

Quando as notícias desse incidente chegaram à Bahia, a agitação começou. A 4 de abril um grande número de militares — na verdade quase todas as tropas baianas — e civis armados ocuparam o Forte do Barbalho e exigiram a deposição do comandante das armas da província, o português João Crisóstomo Callado. Com ele deveriam também ser demitidos todos os oficiais nascidos em Portugal. Três dias depois já havia oito mil pessoas concentradas no Barbalho. O movimento revelou-se tão forte que o presidente da província, Luís Paulo de Araújo Basto, cedeu às exigências e, num outro ato de fraqueza, renunciou logo depois. Uma paz momentânea se instalou até o dia 13, quando correu as ruas o rumor de que um eminente comerciante baiano teria sido assassinado por um português. Seguiu-se o quebra-quebra. Muitos portugueses foram espancados e mortos, suas casas, tavernas e lojas saqueadas.[6]

Vejamos alguns testemunhos desses acontecimentos. Viridiana Barata, filha do legendário político liberal Cipriano Barata, 37 anos depois fez um vivo depoimento do que vira:

> No dia 13 de abril de 1831 às onze horas do dia, pouco mais ou menos, ouviu-se grande motim na rua, corremos à janela e vimos um homem morto (ao que parecia) e todo ensangüentado sobre um sofá carregado por pretos e rodiado de grande multidão que gritava "os marotos matarão um Brasileiro, morra maroto" de repente feixarão-se todas as casas em geral,

(6) *Ibidem*, p. 305; Braz do Amaral, *História da Bahia do Império à República*, Salvador, 1923, pp. 99-100; Presidentes Luís Paulo de A. Basto e João Gonçalves Cezimbra ao Ministro do Império, 7 e 16.4.1831, AEBa., *Correspondência*, maço 679, fls. 167-167v, 171v-173; Accioli, *Memórias Históricas*, pp. 253 e segs.

e não obstante a maior parte do povo seguir o morto, forão começando as hostilidades, borduadas, arrombamentos etc. etc.

Mais tarde

acharão a cidade baixa em uma perfeita anarchia; toda casa de Portugues era arrombada e toda familia victima do furor, todas as vendas e armazens erão igualmente arrombados, tiradas as torneiras das pipas de todos os liquidos, quebradas as prateleiras, rasgadas e jogadas à rua todas as fazendas e mortos os donos ou caixeiros que erão achados.

Os manifestantes cantavam:

Fora maroto fora
Viagem pode seguir
Os Brazileiros não querem
Marotos mais no Brasil.[7]

O cônsul português na Bahia escapou para contar sua versão:

supposto que alguns precedentes tumultos da populaça de mistura com a Escravaria predicessem aquela rebelião, especialmente pelo modo por que apedrejavão os Portugueses em suas cazas e pelas ruas, excede toda a expressão a sanha, rancor e barbaridade que a mesma plebe desenvolveu depois que na tarde do dito dia 4 de Abril lhe forão franqueados indistintamente os depósitos das armas e cartuchames.[8]

Do depoimento do cônsul destaca-se a participação dos escravos e a distribuição de armas a populares quando da ocupação do Forte do Barbalho. Verdadeiramente uma quase-revolução em Salvador.

(7) Viridiana Barata ao Dr. Alexandre José de Mello Moraes, Rio de Janeiro, 6.11.1868, Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro (doravante BNRJ), II-33, 33, 3.

(8) Cônsul João Pereira Leite ao Ministro dos Negócios Estrangeiros de Portugal, Bahia, 16.6.1831, Arquivo da Torre do Tombo (doravante ATT); *Índice do Ministério dos Negócios Estrangeiros*, Caixa 1 (Baía, 1831). Agradecemos a Tânia Penido por haver colocado à nossa disposição suas anotações do ATT.

O movimento de 1831 rapidamente se expandiu por todo o Recôncavo. Em Cachoeira, a 15 de abril, o povo ocupou as ruas, hostilizou portugueses e prendeu vários deles. A câmara da cidade foi imediatamente ocupada e, sob a inspiração de vereadores radicais, foi levada a nomear um comitê para investigar os lusos locais e elaborar uma lista daqueles que deveriam ser expulsos da província. Em Santo Amaro as coisas tomaram um rumo ainda mais contundente. Numa "Memória" inédita, o secretário da Câmara, o conservador João Lourenço de Attaide Seixas, conta que, no pior dos incidentes do movimento, a 17 de abril ele encontrou

> as ruas ocupada da canalha armada misturada com os soldados Milicianos arrombando casas; espancando e prendendo Portugueses; saqueando-lhes as casas e lojas ... Gritavam os soldados que não querião saber de leis, nem de Authoridades, e estas vozes erão repetidas da negraria, e athé escravos.[9]

Assim como em Salvador, os escravos rurais e os negros livres do Recôncavo marcaram sua presença no movimento.

Ainda segundo o relato de Attaide Seixas, as pessoas que ocuparam a câmara de Santo Amaro elaboraram, por aclamação, uma lista de inimigos portugueses. Algumas deram razões pessoais para incluir nomes na lista negra. É esclarecedor que um homem tenha declarado naquela assembléia que um certo taverneiro português deveria ser expulso da Bahia justamente porque se recusara a vender-lhe mercadoria a crédito. A questão do monopólio português do comércio se representava na correnteza patriótica radical, misturada com ressentimentos pessoais.

Os protestos de 31 amainaram quando se soube na Bahia da abdicação de D. Pedro (7 de abril). Então as forças da reação aproveitaram o momento para agir. A 18 de maio os senhores de engenho do Recôncavo enviaram ao governo provincial um longo manifesto, no qual criticavam radicalmente a "anarquia" que se apossára da província em abril. Se opu-

(9) J. L. A. Seixas, "Exposição dos Acontecimentos da Villa de Santo Amaro da Purificação em Abril de 1831", mss. *in* AEBa., *Revolução Mata-Marotos* (*1831*), maço 2852, fl. 5; Ata da Câmara de Cachoeira, 18.4.1831, AEBa., *Sedições, 1831-1833*, maço 2861-1.

nham vigorosamente à deportação de portugueses, argumentando que isto desmoronaria os negócios do açúcar. Escreveram:

> O Commercio perseguido, e atacado sem segurança alguma, fugitivo, levando comsigo muitos mil contos de réis em valores reais ... deixa esta Província vazia de Capitaes e de concorrentes no mercado.[10]

Um balanço econômico, mais que uma análise política da situação, era a preocupação dos grandes proprietários baianos. Para eles, do lado político, a abdicação e o retorno do imperador para Portugal significavam o ato definitivo da conquista brasileira do Estado nacional. Agora que D. Pedro estava fora do páreo, reivindicavam que os negócios voltassem ao normal e, para conter as "continuadas revoluçoens", recomendavam um endurecimento do regime: "falta talvez a força preciza nas Authoridades".

Mas o desejo de paz social dos patrícios baianos não foi satisfeito pelos plebeus. O ano de 1831 ainda produziria três revoltas militares.

A essa altura já deve estar evidente que os militares participaram com assiduidade nos movimentos baianos desse período. Os quartéis abrigavam inúmeros tipos de insatisfação. Nos níveis mais altos da hierarquia militar havia a hostilidade entre os profissionais de carreira, oriundos de famílias militares ou médias, e os ex-cadetes, geralmente membros de famílias "aristocráticas". Cada grupo tentava se impor na formação do aparelho militar do regime que surgia com a Independência. Depois da guerra, tal era a confusão hierárquica que os soldados não sabiam exatamente a quem obedecer. Isto, naturalmente, afrouxou a disciplina e alimentou a insatisfação entre tropas constituídas por praças maltrapilhos, vindos

(10) Representação dos Proprietários do Recôncavo, 18.5.1831, AEBa., *Levante de 1831. Abdicação do Imperador*, maço 2867. Fizemos uma análise mais completa deste importante documento em João José Reis, "A Elite Baiana Face os Movimentos Sociais", pp. 365-368.

das classes mais pobres e discriminadas da população livre. Os batalhões de mulatos, por exemplo, se comportavam politicamente de maneira que sempre sugeria protesto racial e de classe.

Outra fonte de inquietação nesse período era a presença de tropas vindas de outras províncias. Estes soldados, irritados por estarem longe de casa e mergulhados na miséria sem respaldo familiar, brigavam muito com os baianos — ou se juntavam a estes nas revoltas. Eram particularmente rebeldes os batalhões nordestinos. O de Minas Gerais em geral aliava-se à reação e no dia-a-dia seus soldados se enfrentavam com os baianos e outros nordestinos.

Além da infelicidade de origem, havia o próprio azar de serem recrutas, homens chamados à disciplina em troca de péssima alimentação, castigos corporais e remuneração ridícula. Vítimas de um Estado afundado em crise financeira, que não tinha como sustentá-los com um mínimo de dignidade. Em suma, a caserna representava uma instituição insatisfeita internamente e permeável às influências do clima de descontentamento social generalizado.

A primeira revolta militar importante dessa época ocorreu a 22 de outubro de 1824, quando o batalhão de mulatos, os chamados "Periquitos" — que antes já havia participado de distúrbios antilusos —, recebeu ordem de deixar a capital e marchar para Pernambuco. Sua missão: ajudar a sufocar uma rebelião federalista. Expediente comum e estranho esse de enviar soldados tidos por indisciplinados e subversivos para lutar pela legalidade em outras províncias conflagradas. Os mandantes deviam acreditar que as diferenças regionais eram suficientes para apagar possíveis alianças oposicionistas inter-regionais. De qualquer sorte, os Periquitos não aceitaram o destino imposto. Reagiram com radicalismo. Tomaram o quartel-general, na Mouraria, e executaram imediatamente o comandante das armas, seu superior mais elevado, general Felisberto Gomes Caldeira.

No dia seguinte, dois outros batalhões — inclusive a maior parte das tropas de artilharia — se juntaram aos rebeldes. As forças leais ao regime logo deixaram a cidade e seguiram para Abrantes, território da poderosa família Albuquerque. Na capital, a situação foi assim descrita por nossa principal testemunha, o cônsul francês, a 27 de outubro:

As lojas e botequins estão fechados. Bandos percorrem as ruas matando e roubando. Uma parte da população está no ancoradouro a bordo de navios ou passa para o interior.[11]

Mas os rebeldes não sabiam exatamente o que fazer com a cidade que tinham nas mãos. Queriam nela ficar, mas não tinham planos para governá-la. Pareciam acuados e tentaram, em várias proclamações, explicar, quase arrependidos, a morte do comandante.

Todo um mês se passou nesse impasse. Salvador, desgovernada como estava e desigual como era, virou um caos. Relata Monsieur Guinebaud a 24 de novembro:

É quase inútil acrescentar que a mais completa anarquia reina na cidade. Roubos e assassinatos têm lugar todos os dias sem que ninguém disto se preocupe. Todo comércio foi suspenso e as lojas não são abertas senão para serem precipitadamente fechadas ao primeiro boato.[12]

A informação do francês faz supor que o povo de Salvador aproveitou o ensejo para saquear. Enquanto isso, as tropas legais pediram e receberam reforços dos senhores do Recôncavo. Estes sabiam exatamente o que queriam. Diante dessa situação, as forças rebeldes decidiram desistir e aceitar a viagem para Pernambuco. O governo recebeu bem a rendição.

Quando o episódio já havia passado, o cônsul comentou:

É de se supor que o Imperador abrirá enfim os olhos sobre o extremo perigo de admitir Negros em suas tropas. A casta negra, liberta ou crioula, é sempre mais ou menos objeto de desprezo dos Brancos. A situação social lhes inspira então o horror de seus senhores, e os coloca em oposição ao seu sistema de civilização. Os pretos tornam-se assim os auxiliares de todos os

(11) Cônsul Jacques Guinebaud ao Ministro da Marinha da França, 27.10.1824, *in* Kátia Mattoso, "O Consulado Francês na Bahia em 1824", *Anais do AEBa.*, nº 39, 1970, p. 201. Ver mais informações sobre a revolta em Pres. Francisco Vicente Vianna ao Ministro do Império, 2.12.1824, AN, IJJ^{9}, 549, fls. 123 e segs., e Morton, "The Conservative Revolution", pp. 295-297.

(12) Mattoso, "O Consulado Francês", p. 206.

partidos que tendem a arruinar o Estado. Não podem senão ganhar nas inovações ...[13]

Guinebaud estava basicamente correto. Entretanto, os afro-baianos queriam mesmo era participar de uma melhor maneira do que ele chama de "sistema de civilização" do branco. A pacificação social poderia ser favorecida, não com a expulsão dos negros das tropas, mas com a abolição do racismo nos quartéis, que dividia as tropas em brancas, negras, pardas. A discriminação racial era cristalina nos termos desse sistema, um espelho organizado da vida social baiana. Assim a paz seria sempre uma mentira cedo ou tarde revelada.

Mas é preciso um outro reparo às observações de Guinebaud. Se havia negros nas fileiras rebeldes, havia também negros legalistas. Foi o caso do famoso Batalhão dos Henriques, agora apenas chamado de Primeiro Batalhão de Milícias. Durante o levante de 1824 ele permaneceu na capital para proteger o banco e outros prédios públicos. Os Henriques mantinham assim sua tradição colonial de aliados do poder. Constituíam exceção, sem dúvida, mas sua posição revela que os soldados afro-baianos estavam divididos.[14]

A revolta dos Periquitos não ficou impune. Em 1825, dois líderes rebeldes, os tenentes Joaquim Sátiro da Cunha e Gaspar Luís Villas Boas, foram julgados e condenados à morte por uma comissão militar especial, encabeçada pelo novo comandante das armas, José Gordilho de Barbuda, um linha-dura que mais tarde tornou-se visconde de Camamu e foi presidente da província. Durante os seis anos seguintes uma relativa paz instalou-se nos quartéis, em parte resultado do autoritarismo do novo chefe militar. Gordilho de Barbuda, inclusive, provocou um duelo de duras palavras com o presidente Vianna, homem mais liberal, que recomendara uma punição mais moderada para os rebeldes de 1824.[15]

Contudo, alguma agitação continuava na caserna. A insatisfação com os constantes atrasos no pagamento dos soldos era grande. Em julho de 1824, após a retirada do acomodado

(13) *Ibidem*, p. 213.
(14) Morton, "The Conservative Revolution", p. 297.
(15) AN, IJJ^9, 331, fls. 75-76, 132-136 e 165-167.

Batalhão de Minas, circularam panfletos pela cidade denunciando os maus tratos sofridos pelos soldados nos quartéis. Em 1828 foi descoberta uma conspiração e vários oficiais foram presos. Dois anos depois, em fevereiro de 1830, Gordilho de Barbuda, presidente da província desde 1827, tombou morto a tiros disparados por um homem a cavalo em plena luz do dia, no movimentado Largo do Teatro (atual Praça Castro Alves). O historiador inglês F. W. O. Morton atribuiu o assassinato à máfia dos falsificadores de moedas, perseguida pelo presidente, mas, como argumenta o historiador baiano Braz do Amaral, o morto, em sua rápida passagem pela Bahia, havia colecionado muitos outros inimigos, políticos e pessoais. Qualquer um deles, não esquecendo os antigos adversários de farda, poderia ter feito o serviço.[16]

Em 1831, como vimos, os soldados participaram nos movimentos mata-marotos entre março e maio. Antes disso, a 31 de janeiro, os marinheiros da charrua Carioca se amotinaram contra seus oficiais, acusados de "despóticos". A 12 de maio o Batalhão do Piauí apossou-se do Forte de São Pedro e pediu liberdade para os presos políticos encarcerados durante os meses anteriores. Foi exigida a demissão do presidente da província, o negociante João Gonçalves Cezimbra, e do comandante das armas interino, o arqui-reacionário chefe do clã Albuquerque, o visconde de Pirajá. Além disso, os portugueses deveriam ser expulsos. A revolta não se estendeu a outros corpos militares, mas vários personagens da plebe baiana se juntaram aos rebeldes em São Pedro. Tanto o presidente Cezimbra quanto o comandante Pirajá renunciaram. A expulsão dos portugueses foi uma vez mais protelada.[17] A classe dirigente baiana preferia tirar o poder de alguns de seus indivíduos, já que estava sob o poder do dinheiro do comércio português. De qualquer forma, a queda das duas maiores autoridades da província representou uma boa vitória para o movimento.

Após a revolta de maio, os novos dirigentes baianos tomaram uma série de medidas para neutralizar a dissidência

(16) AEBa., *Conspiração contra a Forma de Governo*, maço 2855; Morton, "The Conservative Revolution", pp. 301 e 304; Braz do Amaral, *História da Bahia*, p. 53.

(17) Pres. Luís dos Santos Lima ao Ministro da Justiça, 21.5.1831, AEBa., *Correspondência*, livro 679, fls. 179-180; Morton, "The Conservative Revolution", p. 307.

militar. Em julho foi criada uma nova guarda municipal, que recrutaria seus membros nas cada vez mais conservadoras camadas médias urbanas. A guarda serviria de antídoto político-militar às maltrapilhas tropas regulares. Ela substituiria os soldados que policiavam a cidade em sistema de turnos. A partir de setembro, centenas destes foram demitidos do serviço, indo acrescentar-se aos desocupados que enchiam as ruas como evidência viva das dificuldades econômicas da província. Finalmente, uma severa disciplina militar foi reintroduzida nos quartéis pelo novo comandante, Antero Brito.[18]

Essas mudanças não evitaram que uma revolta estourasse a 31 de agosto, novamente no Forte de São Pedro, tendo à frente o corpo de artilharia. Este levante foi singular no sentido de que apenas os praças participaram e suas reivindicações se referiam basicamente ao tratamento recebido na caserna. Os rebeldes denunciavam as freqüentes revistas, a má alimentação, o uso do inconfortável pescocilho de couro e o atraso no pagamento do soldo. Como era já de praxe nos movimentos militares, exigiam também a renúncia do comandante das armas. Apesar da solidariedade recebida de "paizanos de condição inferior" (segundo o depoimento de um sargento), a rebelião durou apenas uma noite. Desta vez nenhum objetivo foi conquistado, o que pode significar que o apoio ou participação de oficiais nesses movimentos constituía importante ingrediente de sua força.[19]

Dois meses depois, uma outra revolta — desta feita claramente organizada por oficiais federalistas — eclodiu no Forte de São Pedro, que a essa altura já se tornara foco irradiador da subversão militar na Bahia. Os amotinados levantaram-se em nome do federalismo, exigindo a demissão do comandante Antero de Brito e de todos os portugueses recrutados para a recém-criada guarda municipal. Também aqui as fileiras rebeldes foram engrossadas por civis. Mas a vital adesão de outras unidades militares não ocorreu e a revolta fracassou. O presidente Barros Paim informou que "huns poucos homens perdidos, que cuidavão poder com a canalha preencher seus horríveis fins", foram barrados pela lealdade da maioria das tropas e a rápida mobilização da guarda municipal. Esta úl-

(18) *Ibidem*, pp. 307-308.
(19) AEBa., *Sedição militar. Processo crime, 1831*, maço 2857.

tima cumpria assim, rigorosamente, a função para a qual fora criada.[20]

A revolta militar de outubro expôs, pela primeira vez de maneira explícita, a corrente federalista da província. Ao longo dos dois anos seguintes, os movimentos pela federação iriam dominar o cenário político da Bahia.

O ideário federalista contava com muitos simpatizantes entre políticos, intelectuais e militares baianos. O projeto de autonomia regional aparecia como uma alternativa interessante ao Estado nacional centralizador inaugurado em 1822 e codificado pela Constituição de 1824. Um Estado confederado representaria a possibilidade de um maior espaço político para os liberais radicais e até a viabilidade de uma república.

O movimento federalista na Bahia cresceu aos poucos. Foi um movimento pluralista em muitos sentidos. Não tinha, por exemplo, um programa e uma ideologia definidos. Abrigava republicanos e monarquistas constitucionalistas, sugeria ora uma ruptura radical, ora um desligamento parcial e temporário do poder central. Teve a cada instante de tentar conciliar radicais e moderados. Talvez por isso o federalismo baiano tenha demorado uma década após a Independência para deslanchar rebeliões próprias. Até então, os federalistas baianos, os mais acesos pelo menos, atuavam em levantes de emergência (explosões populares quase espontâneas, como os mata-marotos) ou em revoltas militares. Sempre foram bons agitadores, sem dúvida, mas só a partir de 1831 seus *clubs* de estudos e debates passaram a adquirir um papel organizador e dirigente capaz de propor e tentar criar mudanças nos rumos da sociedade baiana — uma trajetória que culminou com a ocupação de Salvador por alguns meses durante a Sabinada em 1837-1838.

Aqui só trataremos dos movimentos federalistas ocorridos antes de 1835.

Entre o final de 1831 e o início de 1832, simpatizantes do federalismo, entre os quais soldados e oficiais envolvidos na

(20) Pres. Honorato J. B. Paim ao Ministro do Império, 16.11.1831, AEBa., *Correspondência*, livro 680, fls. 29v-30.

revolta do Forte de São Pedro, se refugiaram no Recôncavo. Foram parar em Cachoeira, cidade com certa tradição radical. No dia 16 de fevereiro eles participaram de uma rebelião na vizinha vila de São Félix, separada de Cachoeira pelas águas do Rio Paraguaçu. O líder do movimento era Bernardo Miguel Guanaes Mineiro, capitão de milícias, recém-eleito juiz de paz de São Félix e também vereador em Cachoeira. Três dias depois, a 19 de fevereiro, os rebeldes atravessaram o rio de volta e ocuparam a câmara desta cidade. Seguindo a tradição, convocaram uma sessão extraordinária, mas com apenas três vereadores presentes — contando o próprio Guanaes Mineiro — pois os outros haviam fugido por discordarem da rebelião. Nesta reunião foi aclamado um manifesto liberal-federalista com 24 pontos, o primeiro documento dessa natureza a surgir no curso de dez anos de lutas sociais na Bahia.

O manifesto-programa de Cachoeira tinha um texto fortemente liberal. Criticava a "opressão" a que estavam submetidos os baianos "pelo presente governo da Província, pelos Portugueses e seus sequazes e pelo partido ruinoso do governo do Rio de Janeiro". Os federalistas falavam pelo povo. Adotaram o princípio revolucionário em voga de que o povo, em sua soberania, tinha o "direito natural" de pegar em armas contra "as intrigas e tramóias dos Aristocratas e egoístas" — um recado ousado para os barões do Recôncavo.

O programa evitou abordar diretamente a questão republicana. Mas declarava a Bahia um Estado federado, com suas próprias leis, forças armadas e finanças. Sua associação ao resto do país e ao governo nacional se daria apenas quanto à representação internacional e participação na dívida pública, que seria honrada.

O novo regime formaria, de início, um governo revolucionário provisório, até que uma Assembléia Constituinte Provincial elaborasse uma constituição. Esta deveria estabelecer as regras para a reunião de um Colégio Eleitoral, que por sua vez elegeria o presidente. A nomeação deste, então feita pelo governo central, seria assim eliminada, mas sem a adoção do sufrágio universal.

Entre as medidas liberalizantes imediatas estavam a libertação de todos os presos políticos, a extinção das leis de exceção e o fim da censura política à imprensa.

Os federalistas também prometiam beneficiar o crimi-

noso comum. O código penal seria reformado e suas sentenças aliviadas. Teria fim a desumana detenção de pessoas nos porões de navios. A presiganga (navio-prisão) seria simbolicamente "queimada em lugar onde o Povo possa ver para satisfação pública". Os federalistas também tinham o senso do espetáculo.

Como não podia deixar de acontecer, os portugueses receberam especial atenção no manifesto. Foram enquadrados em vários artigos. Todos os nascidos em Portugal, que não fossem casados com brasileiras, ou não tivessem casa comercial estabelecida, deveriam ser deportados, exceto quem quisesse se dedicar à lavoura. Seriam demitidos de seus cargos todos os portugueses servindo em repartições públicas e quartéis. O artigo 18 completava: "o Povo também quer sejão deportados aqueles Portugueses que ainda sendo casados forem reconhecidos inimigos do Brasil". Um português foi destacado pelos federalistas e sozinho recebeu a atenção de todo o artigo 23, que apenas dizia: "O ex-Imperador tyranno do Brazil será fuzilado em qualquer parte desta Província, se acaso apparecer".

No entanto, ao mesmo tempo que ameaçava de expulsão os portugueses, o manifesto favorecia aqueles que, ricos, quisessem imigrar. Tentava-se controlar a presença portuguesa no pequeno e médio comércio, mas admitiam-se lusos "trazendo estabelecimento de importancia". Também os "sábios" seriam admitidos, mas tanto estes como os ricos negociantes teriam de ser reconhecidamente "muito liberais". O afinamento ideológico não podia ser negligenciado em função de possíveis necessidades da economia e da "ciência" baianas.

Pouco foi dito sobre a questão econômica da província. Além das medidas relacionadas aos portugueses, os federalistas prometiam melhorar o sistema de abastecimento da cidade e eliminar o dinheiro falso do mercado. Dois problemas inquietantes, como vimos no capítulo anterior.

Os rebeldes declaravam sua "Revolução" (é o termo que usaram, com maiúscula) "toda justa e santa" e seus líderes "benemeritos salvadores da Patria". Assinava o manifesto "O Povo Soberano".[21]

(21) O texto completo desse manifesto está publicado em Accioli, *Memórias Históricas*, vol. 4, pp. 354-356.

A rebelião de São Félix durou menos de duas semanas. Os senhores de engenho do Recôncavo agiram rápido na formação de um movimento contra-revolucionário. Por outro lado, os rebeldes não conseguiram mobilizar gente fora do perímetro Cachoeira-São Félix. Mesmo aí, o povo teria aplaudido a derrota do movimento, mas essa é a versão da reação. Porém é verdade que a mobilização foi pouca. Aparentemente a liderança imaginava que as pessoas apoiariam com facilidade e felicidade seus planos de mudança. Só em Feira de Santana o "partido" federalista teve um tímido respaldo, mas as tropas legais sufocaram o levante logo no início.

As forças situacionistas, nomeadas "Exército Armonizador", foram uma vez mais lideradas por esse pilar da lei e da ordem, o visconde de Pirajá. A 24 de fevereiro o visconde encabeçou com sua assinatura uma carta aberta ao presidente da província, na qual os membros das mais importantes e ricas famílias do Recôncavo, e seus clientes políticos, reunidos no engenho Nazaré, expressavam sua total desaprovação ao "movimento anárquico" de São Félix. E se comprometiam a acionar todos os seus recursos contra os rebeldes.

Entretanto, a essa altura, a rebelião já estava praticamente no fim. No dia 23, o coronel Rodrigo Antônio Falcão Brandão, outro filho de importante família "aristocrática", ocupou São Félix e desbaratou os dissidentes ali refugiados. Guanaes Mineiro, Custódio Bento, tenente Luiz Onofre e outros líderes foram presos, mas muitos federalistas conseguiram escapar. Nessa rebelião, houve aparentemente pouca troca de tiros: sabemos apenas de um soldado da legalidade ferido gravemente. A principal estratégia do governo foi cortar as vias de comunicação com Cachoeira e São Félix. Dessa forma impediu-se a entrada de simpatizantes e víveres.[22]

O resto do ano de 1832 passou em relativa calma, exceto pelos repetidos rumores de conspiração, coisa a que o baiano já se havia acostumado.

Em 1833 os federalistas retornariam à ativa, desta vez na própria capital. Em janeiro, cinco pessoas foram presas por tentarem agitar os soldados de artilharia. Nesse mesmo mês houve uma tentativa de arrombamento da prisão do hospital,

(22) AN, IJJ^9, 336, II, fls. 12 e segs.

na certa para dar fuga a presos políticos. Enquanto isso, Salvador era bombardeada por panfletos federalistas cotidianamente. Por fim, na madrugada do dia 9 de março um grupo armado ("a ínfima plebe", nas palavras do presidente) atacou o quartel de cavalaria em Água de Meninos, mas foi prontamente repelido. Um cavalariano saiu seriamente ferido do ataque e, do lado rebelde, um negro e um mulato foram presos.[23]

O mais sério episódio do ano começou no dia 26 de abril. Os presos políticos do Forte do Mar — hoje Forte São Marcelo — se amotinaram. O movimento tinha à frente Guanaes Mineiro, tenente Daniel Gomes de Freitas e Alexandre Ferreira Sucupira, este último ex-tenente de um batalhão de mulatos extinto pelo governo. Sucupira participara da rebelião de São Félix, mas se achava preso por seu envolvimento no ataque ao quartel da cavalaria, em março. Entre os hóspedes do presídio do mar se encontrava o famoso Cipriano José Barata (preso desde os distúrbios de 1831), mas, talvez fora de combate em seus 70 anos, não se juntara aos rebeldes federalistas.

Após a tomada do forte, os insurgentes hastearam a bandeira azul e branca da federação e tentaram dialogar com as autoridades da província. Estas deveriam renunciar e acatar a nova ordem federalista, exigências que não ajudaram o diálogo, é claro. O presidente Joaquim José Pinheiro de Vasconcellos não fora surpreendido na inércia. Já havia ordenado um alerta geral na cidade e enviado um barco de guerra para bloquear as comunicações com o forte.

Os três dias seguintes foram de troca de tiros entre as artilharias rebelde e legalista. Os canhões federalistas acertaram vários edifícios oficiais, mas acabaram sendo silenciados, ou por falta de munição ou pelo bombardeio adversário. No quarto dia os rebeldes se renderam, apesar de informações secretamente recebidas por eles de que a rebelião rebentaria na cidade a qualquer hora, durante os próximos dois dias. Parece ter sido falso alarme, pois Salvador estava imobilizada por um estreito controle militar, com suas ruas ocupadas por tropas municipais e regulares, além da recém-inaugurada

(23) Pres. Joaquim José Pinheiro de Vasconcellos ao Ministro do Império, 19.1.1833 e 15.3.1833, AEBa., *Correspondência*, livro 680, fls. 138v-139 (Apêndice) e 162v-164.

(1831) Guarda Nacional, que reunia todos os cidadãos ordeiros da cidade. Desta maneira o governo baiano conseguiu impedir que a revolução chegasse a terra firme.[24]

Quando o Forte do Mar foi reconquistado, no dia 29 de abril, a polícia encontrou um novo manifesto federalista com os rebeldes. Boa parte desse documento reproduzia o programa de 1832 descrito há pouco, mas também aprimorava o primeiro texto. Era melhor organizado, com uma exposição mais clara de princípios e objetivos. Vê-se que os dissidentes foram aplicados presos políticos, que estudaram e debateram as reformas que pretendiam introduzir na sociedade baiana.

O novo programa dava mais atenção aos problemas sociais e econômicos da província — propunha soluções populares e avançadas para a época. O espírito antiportuguês continuava, mas agora aparecia diluído num programa mais amplo de reformas nacionalistas. Por exemplo, os portugueses, ou quaisquer outros estrangeiros, seriam proibidos de possuir negócio retalhista; este setor da economia doravante passaria totalmente ao controle de brasileiros, exceto o comércio ambulante — de qualquer forma ocupação de negros —, que não foi mencionado. Defendiam-se assim os interesses dos lojistas e taverneiros baianos. Para proteger o artesanato local, todos os produtos manufaturados importados estariam sujeitos a pesadas taxas

> afim de em nada prejudicar as Fábricas e officinas de marcineiros, alfaiates, sapateiros e a todos que tiverem estabelecido qualquer ramo de indústria nesta Provincia, mesmo sendo estrangeiro.

Era só da circulação de mercadorias, não da produção que o europeu deveria ser afastado. Isso revela a importância do capital comercial na época.

Os federalistas prometiam "obrigar os lavradores a plantarem legumes para que haja abundância", mas em compensação cortariam pela metade o dízimo sobre alimentos. Os

(24) AEBa., *Sublevação do Forte do Mar*, maço 2863. Sobre a Guarda Nacional ver Jeanne Berrance de Castro, *A Milícia Cidadã*, São Paulo, 1977.

atravessadores seriam rigorosamente punidos. O combate à inflação ganharia novo ânimo com a dura punição dos falsificadores, que operavam "a benefício dos ricos, contra os pobres". Asseguravam também "diminuir e destruir todos os tributos que pesam sobre o Povo". Um dos impostos abolidos seria o imposto predial urbano (décima) dos proprietários que habitassem seus imóveis, mantendo-o para os donos de casas de aluguel. Contra o desemprego no setor público, garantiam "empregar em honesto trabalho grande numero de individuos que a tirannica Ley do orçamento lançou fora das Estações onde vivião occupados".

As preocupações sociais dos rebeldes incluíam "mendigos e jovens que andão vagando sem educação e nem civilidade". Os juízes de paz seriam obrigados a cuidar e vigiar essas pessoas empurradas à marginalidade, "uns pela intensa pobresa, outros por desleixo de pais e tutores".

Os pobres seriam também beneficiados por uma reforma do Judiciário que envolveria a criação de um Tribunal de Júri Universal e o combate ao favoritismo e à corrupção. Neste tribunal seriam "julgados indistintamente todos os cidadãos acusados de qualquer delito". Seria expressamente proibida "toda influência" para favorecer os influentes. O número de desembargadores seria diminuído e todos os empregados do Judiciário só receberiam os soldos e gratificações pagos pelo Estado. Ficariam eliminados todos os custos do cidadão com o pessoal forense.

Duas medidas do programa atingiriam diretamente as classes proprietários baianas: a extinção do morgado e bens vinculados e o confisco de sesmarias improdutivas. O fim do morgado tinha certamente o objetivo de fragmentar as heranças, diminuindo o monopólio de bens herdados. A desapropriação de sesmarias visava reduzir o monopólio da terra ou ao menos incentivar seu uso. Mas os rebeldes também pensavam na criação de uma classe rural afluente e comprometida com o novo regime: os morgados sem herdeiros legítimos poderiam ser cedidos pelo Estado a "Brasileiros que se distinguiram no serviço e defesa da Patria", com a obrigação de dar destino produtivo aos bens recebidos. O novo Estado também poderia passar adiante as sesmarias ociosas, guarnecendo os novos sesmeiros com financiamento público. Com essas medidas, os federalistas desejavam introduzir relações de proprie-

dade mais modernas, burguesas, deixando para trás o modelo colonial ainda vigente.[25]

Em seus programas e lutas os reformadores políticos da Bahia não tocaram num aspecto fundamental da sociedade: o sistema escravista e a discriminação racial. Em geral, os movimentos do povo livre baiano tiveram objetivos diferentes. As curtas rebeliões federalistas buscavam implantar um novo regime político e uma certa justiça social entre os homens livres. Visavam mobilizar o povo urbano e os lavradores — e um grande número deles, inclusive dos rebeldes, tinha escravos. Foram derrotados em 1831, 1832 e 1833. Mais tarde, a Sabinada — uma rebelião mais longa e de início vitoriosa — procuraria cumprir o programa federalista, mas também tentou timidamente mexer na escravidão. Num de seus decretos, os "sabinos" projetavam libertar os escravos *crioulos* que houvessem pegado em armas pela revolução, mantendo os africanos cativos. (Essa discriminação entre escravos nacionais e estrangeiros era um elemento fundamental da política e da ordem social na Bahia escravista. Voltaremos ao assunto mais adiante, em outros capítulos.)

Os movimentos antilusos e a maioria das revoltas militares não tiveram programas de reforma social ou política. Foram, digamos, movimentos de urgência. O povo de Salvador e vilas do interior tomou nas mãos os encargos de vigilância e justiça patriótica, uma vez que os governantes se mostravam incapazes de punir portugueses lusófilos e especuladores do comércio. Tratava-se também, como sugerimos, de gente pobre querendo forrar a barriga num momento de crise. Muitos portugueses foram vítimas da fúria plebéia, foram espancados, mortos e seus bens saqueados. É difícil dizer se a justiça foi feita, mas é igualmente difícil julgar a violência do oprimido. Se o objetivo geral dos mata-marotos foi perseguir os portugueses e erradicá-los da Bahia, houve uma vitória parcial. Os portugueses foram perseguidos, muitos fugiram da província, mas também um grande número continuou aqui vivendo.

(25) Ver o texto deste manifesto em Accioli, *Memórias Históricas*, vol. 4, pp. 368-371.

Os movimentos populares e revoltas militares marcaram outras vitórias. Conseguiram, por exemplo, derrubar mais de um governo e autoridades militares, coisa que nunca mais se repetiu na Bahia. Conseguiram também que os dirigentes provinciais respeitassem mais, mesmo discordando, o que chamavam de "opinião pública". É nítido tratar-se de um momento da história baiana em que os privilegiados deixaram de ser ouvidos. A crise econômica juntou-se à crise de poder, e dessa fusão surgiram as rebeliões vindas de baixo ou feitas em nome de quem aí estava. A Bahia só não explodiu em revolução porque praticamente ninguém entre os livres — com exceção, talvez, dos africanos libertos — queria igualar-se socialmente com os escravos. Contra estes, todos os baianos livres reuniram suas forças, independente de classe ou de cor.

Ausentes dos programas reformistas, os escravos não estiveram totalmente ausentes dos cálculos políticos dos radicais e do andamento dos movimentos plebeus. Em 1832, à beira da derrota, os rebeldes de São Félix ameaçaram incitar à revolta os escravos do Recôncavo. Um gesto mais fruto do desespero do que de idealismo abolicionista. Em outra ocasião, 1831, agitadores liberais foram acusados pelo capitão-mor de Santo Amaro, Antônio Joaquim Pires de Albuquerque, de fomentar a inquietação entre os cativos, prometendo-lhes liberdade e terra.[26] Não duvidamos que existissem rebeldes com espírito haitiano, mas devem ter sido poucos os radicais dessa raça. Mesmo assim, note-se, suas falas não deixaram de ser detectadas pelo membro do clã Albuquerque, senhor de muitas terras e escravos. Os donos da Bahia estavam atentos.

Parece que muitos escravos se meteram nesses movimentos sem serem convidados. Vimos como foi quente o mata-marotos de 1831 em Santo Amaro, onde escravos, soldados e civis livres se juntaram nos distúrbios de rua. Um acréscimo precioso a esta informação: alguns cativos ousaram ocupar cadeiras e participar dos debates na casa da Câmara. A história de um deles é contada pelo secretário da Câmara, Attaide Seixas:

> ... e reparando eu em hum negro José Ignacio, cativo de Felix da Silva Monteiro, sentado nas cadeiras da camara, preguntei-lhe

(26) Morton, "The Conservative Revolution", p. 306.

> quem era, respondeu-me que era hum Cidadão como eu, e mostrou-me hua faca de ponta batendo com ella sobre a meza.[27]

Se um escravo podia falar nesse tom com um homem livre, branco, vereador e cidadão "legítimo", então a ordem social escravista estava em dificuldades. Mais interessante é que Seixas acovardou-se e nada fez contra o novo cidadão negro. Esse episódio extremo de ousadia escrava só encontramos em Santo Amaro. Mas os escravos de Salvador, em 1831 e outras ocasiões, também se envolveram em agitações plebéias, como vimos nos depoimentos de Dona Viridiana Barata, do cônsul português e outros. O quadro era sem dúvida perturbador.

Os próprios dissidentes políticos esboçaram sua inquietação perante a agitação escrava, especialmente durante os caóticos dias de 1831 no Recôncavo. A 18 de abril daquele ano, a sessão da radical Câmara de Cachoeira decidiu melhorar a defesa militar da cidade contra possíveis ataques de escravos, ao mesmo tempo que organizava seu ataque contra os portugueses. Na semana seguinte, os rumores de uma iminente rebelião de cativos levou os vereadores a sugerir que se tratava de um movimento arquitetado por portugueses. Pediram então ao governo da província em Salvador que enviasse tropas para combater os dois inimigos estrangeiros: africanos e europeus.[28] Os membros da Câmara de Cachoeira certamente também possuíam escravos para servi-los, não queriam perdê-los e muito menos ter suas cabeças cortadas por eles. Cabeças que não conseguiam pensar, ou melhor, sonhar uma nova Bahia sem escravidão.

Entretanto, como vimos, os movimentos da plebe livre não foram impermeáveis à participação escrava. Não deve ter sido difícil, particularmente para os escravos crioulos e pardos, intrometerem-se nas manifestações de pessoas com a mesma cor e o mesmo sotaque. A plebe, afinal, era afrobaiana e, no calor das revoltas, podia se confundir e incluir até africanos natos. Estes, entretanto, em geral aproveitaram-

(27) Seixas, "Exposição dos Acontecimentos", fl. 5v.

(28) Ata da Câmara de Cachoeira, 18.4.1831, AEBa., *Sedições, 1831-1833*, maço 2861-1; Câmara de Cachoeira ao Presidente da Província, 25.4.1831, AEBa, *Câmara de Cachoeira*, maço 1269.

se de maneira diferente da confusão reinante na província. Fizeram suas batalhas sozinhos e contra todos os baianos livres, patrícios e plebeus, contra os brancos principalmente, mas os não-brancos também.

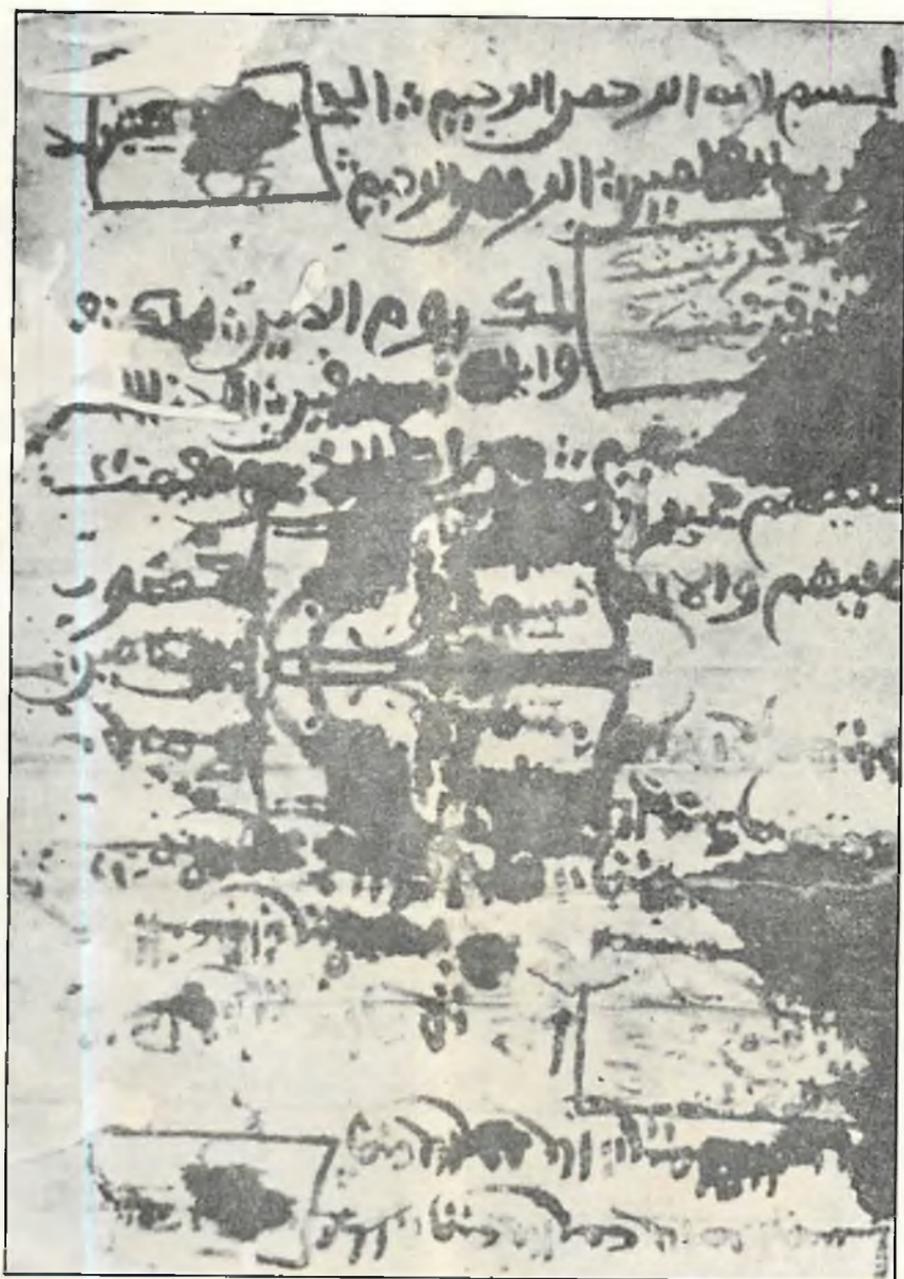
Vista parcial da cidade do Salvador, *c.* 1840, segundo autor anônimo. (Arnold Wildberger, *Os presidentes da província da Bahia*, Salvador, 1949, grav. 64)

Do lado esquerdo do casarão, antiga ladeira da Praça, onde começou o levante de 1835. Carvão de Octávio Torres, 1946. (Wildberger, *Os presidentes*, grav. 34)

Caminhos percorridos pelos rebeldes: ladeira de São Bento. Foto Henri Melville. (Wildberger, *Os presidentes*, grav. 47)

Carregadores de cadeira, mendigos, escravos, vendedores, padres, senhores e senhoras na praça da Piedade: resumo da vida urbana em Salvador. (Rugendas, *Viagem pitoresca pelo Brasil*, Belo Horizonte, 1979, prancha 76)

Reis e rainhas negros: rituais de inversão simbólica de papéis sociais. (Rugendas, *Viagem*, prancha 99)

Divisão entre os negros. (Rugendas, *Viagem*, prancha 41)

Texto da primeira sura do Alcorão. (Reichert, *Os documentos*, documento 8)

A tradição rebelde: revoltas escravas antes de 1835

"Morra branco e viva negro."

Palavras de ordem na revolta do quilombo de Urubu (1826).

Em todo o Brasil, os escravos da Bahia tornaram-se famosos por sua rebeldia bem antes de a plebe livre desencadear seus movimentos de protesto. Embora freqüentes em tempos anteriores, as rebeliões se multiplicaram a partir do início do século XIX. O aumento nas importações de africanos, a intensificação do trabalho, o clima de divisão entre os setores livres da população são alguns dos principais fatores que explicam essas rebeliões.

Em rebeliões espontâneas ou planejadas, na capital e nas vilas do Recôncavo, nos engenhos e armações de pesca, os escravos africanos mantiveram os senhores em constante insegurança. Em várias ocasiões os rebeldes tiveram seus planos frustrados e não foram além da conspiração. Por vezes, contaram com um número significativo de participantes, que outras vezes não passaram de algumas dezenas. Invariavelmente foram derrotados, em alguns casos de maneira brutal, mas essa insubmissão permanente criou uma tradição de audácia que impregnaria as relações escravistas e étnicas na Bahia nesse período. Quando os malês organizaram a rebelião de 1835, eles o fizeram como herdeiros dessa tradição.

Aconteceram em Salvador ou em seus subúrbios os primeiros ensaios de rebelião escrava de que se tem notícia nessa época. Uma boa parte da vida comunitária africana foi reconstituída e inovada nos arredores da capital. As colinas, matas, lagoas e rios aí localizados serviam de suporte ecológico ao desenvolvimento de uma coletividade africana independente, quase clandestina. A cidade estava cercada de quilombos e terreiros religiosos. Eram comunidades móveis, destruídas aqui para reaparecerem adiante, alimentadas pelo fluxo ininterrupto de escravos que sabiam tirar proveito da relativa autonomia proporcionada pelo escravismo urbano.

Eram quilombos *sui generis*. Seus residentes permanentes deviam ser poucos. É possível que funcionassem principalmente como "estações de descanso" para escravos que procuravam escapar por alguns dias do mundo dos senhores; e para os libertos, que não estavam liberados de seus desejos de convivência africana. Se alguns decidiam ficar, não era por muito tempo. Breve caíam nas mãos de capitães-do-mato ávidos por recompensas, ou terminavam presos durante as freqüentes *blitz* policiais. Mas a maioria provavelmente retornava com calma à cidade e aos senhores depois do gozo da folga, pois a vida no quilombo podia ser dura. Eram quilombos sem estabilidade, cuja proximidade de Salvador tornava fácil o trabalho da repressão. Nestes terreiros, os atabaques batiam para festas mundanas, celebração de deuses da Costa e animação dos guerreiros que por vezes davam testa às forças policiais. Alegria e medo, luta e morte compunham o ambiente dessas comunidades.

Um dos inimigos mais ferrenhos desses quilombos foi João Saldanha da Gama, o conde da Ponte. Menos de dois anos após assumir o cargo de governador da Bahia, ele escreveu para o Conselho Ultramarinho Português, a 7 de abril de 1807:

> sendo repetidas e muito frequentes as deserções de escravos do poder de seus senhores, em cujo serviço se ocupavão ha annos ... entrei na curiosidade (importante nestes estabelecimentos) de saber que destino seguião, e sem grande difficuldade conheci que nos suburbios desta capital, e dentro do

> matto de que toda ela hé cercada, erão innumeraveis os ajuntamentos desta qualidade de gente, as quais dirigidos por mãos de industriosos impostores alliciavão os crédulos, os vadios, os superticiozos, os roubadores, os criminozos e os adoentados, e com huma liberdade absoluta, dansas, vestuarios caprichozos, remedios fingidos, bençãos e orações fanáticas, folgavão, comião e regalavão com a mais escandaloza offensa de todos os direitos, leis, ordens e publica quietação.[1]

Os espiões do conde haviam detectado duas das áreas principais de "ajuntamentos": os bairros de Nossa Senhora dos Mares e do Cabula.

A repressão aos quilombolas foi entregue ao capitão-de-assalto Severino da Silva Lessa, que, com seus capitães-do-mato e cabos de polícia, dirigiu contra eles 80 homens bem municiados das tropas de linha. Os quilombos foram assaltados, houve resistência e ferimentos ("nada que mereça atenção", de acordo com o conde, talvez querendo esconder possíveis desmandos de suas forças). Foram presas 78 pessoas entre escravos e libertos. Os homens receberam penas de trabalho forçado nos arsenais militares e as mulheres foram recolhidas à cadeia.

O duro governador exultava por haver corrigido a "indulgência dos senhores". Segundo ele, a independência negra fora controlada por sua eficaz política policial: "os escravos fazem já muita diferença na obediência devida aos seus senhores, e os forros guardão muito maior respeito aos brancos do que guardavão".[2] Um mês depois, a descoberta de uma extensa rede conspirativa iria abater o júbilo do governador. É como se sua política tivesse provocado reação correspondente dos negros.

Os conspiradores de 1807 haviam planejado um levante para o dia 28 de maio, durante as celebrações de Corpus Christi. Mas, no dia 22, o esquema foi revelado por um escravo leal ao senhor. Este deu a notícia ao conde da Ponte, que a recebeu com ceticismo. Mesmo assim, sua habitual eficiência nesse ramo levou-o a colocar os espiões em campo. Foi

(1) Ofício do conde da Ponte ao visconde de Anadia, Bahia, 7.4.1807, *Anais da BNRJ*, nº 37, 1918, pp. 450 e 451.

(2) *Ibidem*, p. 451.

descoberto que o plano subversivo era verdadeiro. No dia 27 o conde agiu com mais malícia que os rebeldes:

> Depois de recolhida a Procissão do Corpo de Deos a que assisti, e que acompanhei, sem que transpirasse, nem desse a conhecer a menor sombra do que ideava, dirigi a cada hum dos Chefes dos Corpos d'Infantaria e Artilharia ordens escriptas pela minha mão, para a promptidão das patrulhas que nellas declarava, e pellas 6 horas da tarde sem toque de tambor, sem que na cidade soasse o menor ruido, achavão-se tomadas as sahidas e entradas della, officiaes do Matto em diligencia pelos caminhos, a casa denunciada investigada e cercada... e na mesma hora effectuando-se a prizão dos denunciados cabeças ou capitaens. Prenderão-se no cazebre 7 e acharão-se perto de 400 flechas, hum molho de varas para arcos, meadas de cordel, facas, pistolas, espingarda e tambor: os officiaes do matto aprehenderão 3 dos principaes que já tinhão fugido nessa mesma tarde e pelas patrulhas e rondas militares os mais que erão indiciados por autores e seductores ...[3]

Os rebeldes pretendiam incendiar a casa da alfândega na Cidade Baixa e uma capela no bairro de Nazaré, para desviar a atenção da polícia. Os escravos da cidade se reuniriam aos dos engenhos do Recôncavo para juntos "fazerem guerra aos brancos", segundo avaliação do conde da Ponte. Conta-se também que a guerra terminaria pela tomada dos navios no porto e uma fuga em massa para a África. Um plano ambicioso, que talvez não passasse de fantasia criada pelos agentes policiais. Mais real seria a informação sobre a existência de uma elaborada organização rebelde, que contaria com um "capitão" em cada freguesia da cidade e um líder maior, ironicamente chamado de "embaixador" numa luta em que não cabia diplomacia. Fariam parte da conspiração escravos e libertos de origem étnica haussá, ou predominantemente haussá. De fato, os dois líderes mais tarde executados eram ambos haussás, um escravo e um liberto. Onze outros envolvidos foram punidos em praça pública com 150 açoites cada, para exemplo e lição de simpatizantes e rebeldes potenciais. Além dessas punições, evidentemente cruéis para uma revolta que

(3) Ofício do conde da Ponte ao visconde de Anadia, Bahia, 16.6.1807, *ibidem*, p. 461.

não chegou a acontecer, o governador proibiu rigorosamente as reuniões e festas africanas e a livre circulação de libertos em Salvador e no Recôncavo.

De nada adiantaram as medidas repressivas de 1807. Dois anos depois, o cenário mudava-se para o Recôncavo, mais precisamente para as imediações da vila de Nazaré das Farinhas, área de produção de alimento. O contingente rebelde era formado de escravos fugidos de Salvador e engenhos do Recôncavo, que se aquilombaram nas margens do Rio da Prata. A 5 de janeiro de 1809, cerca de 300 quilombolas atacaram Nazaré, aparentemente em busca de armas, munições e comida. O ataque foi infeliz. Os rebeldes, derrotados, retornaram para as matas, deixando atrás mortos e feridos. Dois dias depois, tropas enviadas de Salvador e milícias locais deram caça aos insurgentes e os derrotaram numa sangrenta batalha. Muitos se renderam para saírem vivos, outros conseguiram escapar. Não se sabe do destino dado aos 83 homens e 12 mulheres capturados. Os fugitivos ficaram vagando pelo Recôncavo, dispersos, em pequenos grupos de quatro ou cinco pessoas. Alguns podem ter chegado a Sergipe. Lá as autoridades acusaram escravos refugiados da Bahia de insuflarem um levante.[4]

A rebelião de 1809 foi em muitos aspectos um perigoso precedente para a ordem escravista baiana. Apesar do grande número de participantes, não houve traição ou vazamento de informações. O ambiente rural dificultava a ação de espiões e informantes, sempre mais eficazes na cidade. Outro aspecto inquietador foi que desta vez se verificou uma aliança entre vários grupos étnicos — haussás, jejes, nagôs —, exemplo de que as diferenças étnicas não representavam um obstáculo intransponível à mobilização escrava conjunta. Os iorubá-nagôs, no entanto, parecem ter assumido a direção do movimento, caso seja correta a informação de Nina Rodrigues de que a sociedade *ogboni* se responsabilizara pelo plano de revolta. A *ogboni* era originária do estado iorubá de Oyo, onde

(4) Howard Prince, "Slave Rebellion in Bahia, 1807-1835", Tese de PhD, Universidade de Columbia, 1972, pp. 102-103; Joaquim Ignácio da Costa ao conde da Ponte, 31.1.1809, AEBa, *Cartas ao Governo*, vol. 216; Luiz R. de Barros Mott, "Brancos, Pardos, Pretos e Índios em Sergipe, 1825-1830", *Anais de História*, nº 6, 1974, p. 175.

se dedicava ao culto da terra e tinha importante função de controle do poder do *alāfin* (rei de Oyo). Outros estados iorubás tinham organizações similares com outros nomes. Se a *ogboni* possuía ramificações na Bahia, suas funções eram evidentemente diferentes. Talvez a de manter viva, mesmo deste lado do Atlântico, a identidade iorubá e a hegemonia política dos nagôs de Oyo. Com a presença ou não desta venerável entidade, a rebelião de 1809 era sobretudo preocupante porque acontecia no Recôncavo, o coração econômico da província, onde a maioria dos escravos baianos estava concentrada.[5]

Naturalmente, o controle à população escrava aumentou após essa rebelião. A administração colonial adotou uma série de medidas para fazer frente ao que considerava excessiva liberalidade dos senhores. Providências típicas nesse sentido foram adotadas por um magistrado da vila de Maragogipe, no Recôncavo. A 31 de janeiro, o juiz de direito Joaquim Ignácio da Costa ordenou que todos os escravos vivendo no ganho, longe de seus senhores, deveriam voltar para casa no prazo de 24 horas, sob pena de serem presos e açoitados. Os donos de casas e hospedarias que alugassem quartos a escravos seriam punidos com multa de 6 mil réis por cada inquilino ilegal. Foi estabelecido um toque de recolher mais cedo para escravos circulando nas ruas sem passes assinados por seus senhores. Os batuques e danças, feitos de dia ou de noite, passariam definitivamente para a ilegalidade. Finalmente, o juiz pediu autorização ao governo para que seus agentes atirassem para matar em qualquer escravo suspeito que resistisse à ordem de prisão.[6] Eram medidas típicas do tempo do conde da Ponte. Felizmente, para o sossego dos escravos, sua administração estava no fim.

A mão de ferro do conde da Ponte foi substituída por uma mão mais leve, e talvez uma cabeça mais inteligente. Trata-se do conde dos Arcos, que governou a Bahia entre 1810 e 1818. Ao contrário de seu antecessor, o novo governador acreditava que os senhores baianos eram excessivamente severos e mesquinhos: puniam seus escravos com desnecessário

(5) Sobre a *ogboni* na África, ver Robert S. Smith, *Kingdoms of the Yoruba*, Londres, 1969, pp. 115-116; na revolta de 1809, Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, 1932, p. 73.

(6) Joaquim Ignácio da Costa ao conde da Ponte, 31.1.1809.

rigor, faziam-nos trabalhar feito animais e alimentavam-nos pessimamente. Para o novo conde esta era a fonte da inquietação escrava na província. De qualquer modo, como responsável máximo pela lei e a ordem, cabia-lhe controlar a rebeldia negra, e nisso também procurou ser moderno. Achava que se deveria permitir aos escravos praticarem suas religiões, músicas e danças tradicionais, pois a livre expressão das tradições culturais aprofundaria suas diferenças étnicas. Uni-los, mesmo submetendo-os à civilização branca pelo cristianismo, seria perigoso. Preferia apostar na velha tática de "dividir para dominar". Além disso, argumentava, o lazer mundano e os rituais religiosos permitiam aos escravos "se divertirem para esquecer durante algumas horas a sua triste condição".[7]

No entanto, como o conde anterior, Arcos não acertou no alvo. Durante sua gestão, pelo menos duas revoltas importantes ocorreram na Bahia. No dia 28 de fevereiro de 1814 se levantaram os escravos de uma armação pesqueira em Itapuã, propriedade de Manuel Ignácio da Cunha. De acordo com nova documentação pesquisada por Décio Freitas, este movimento teria sido cuidadosamente planejado, contaria com a participação de escravos de Salvador e seria liderado pelo "rei" escravo Francisco — "presidente das danças de sua nação, protetor e agente delas", segundo relato da época. É possível que se tratasse de um babalorixá subversivo. Francisco e sua "rainha" Francisca teriam percorrido o Recôncavo divulgando a rebelião, o que demonstra a existência de um ambicioso plano de mobilização geral dos escravos baianos.[8]

A revolta começou com o incêndio das instalações da armação de Manuel Ignácio. Aí foram mortos o feitor e membros de sua família. Outras duas ou três armações foram também destruídas no caminho que ia para a vila de Itapuã, mas a vila aparentemente nada sofreu. Daí os rebeldes marcharam em direção ao Recôncavo com uma força estimada em 250 pessoas. Não chegaram muito longe. Às margens do Rio Joanes, perto de Santo Amaro de Ipitanga, foram barrados por tropas do governo, que os derrotaram após sangrenta batalha.

(7) Accioli, *Memórias Históricas*, vol. 3, pp. 235-236, nota 34; Verger, *Flux et Reflux de la Traite des Nègres*, Paris, 1968, pp. 330-331.
(8) Décio Freitas, *Insurreições Escravas*, Porto Alegre, 1976, pp. 40-41.

Durante a revolta os rebeldes mataram 14 pessoas, entre elas escravos que se recusaram a unir-se a eles, e perderam 58 de seu lado. Dos que foram presos, quatro terminaram condenados à morte e enforcados; muitos foram punidos com penas de açoite, inclusive quatro mulheres; 23 foram deportados para colônias penais na África portuguesa. Além desses, mais de duas dezenas morreram nas prisões por maus tratos. Entre as vítimas da repressão deve-se também incluir muitos que, de acordo com o relato policial, teriam se "suicidado", afogando-se no Rio Joanes ou enforcando-se. Parece que os insurgentes que conseguiram romper o cerco continuaram a luta. Foram parar em Alagoas, onde teriam planejado um levante, que afinal não apareceu, com data marcada para dezembro de 1815.

A segunda rebelião do período de Arcos ocorreu em 1816 a 12 de fevereiro. Após uma festa religiosa, escravos de Santo Amaro e São Francisco do Conde iniciaram um quebra-quebra. Queimaram diversos engenhos, atacaram casas e pessoas em Santo Amaro e mataram vários brancos. O levante, que parece ter sido um prolongamento espontâneo da festa, durou quatro dias, aterrorizando a zona açucareira. Foi finalizado, tão misteriosamente rápido como começara, pelas milícias e tropas de escravos leais — expediente este raramente usado — sob o comando do senhor de engenho coronel Jerônimo Fiúza Barreto. Este feito do coronel de milícias valeu-lhe mais tarde o merecido título de "Salvador do Recôncavo".[9]

Apesar de espontânea, a revolta de 1816 representou sem dúvida o levante escravo mais sério ocorrido até então no Recôncavo. Durante vários dias após a derrota dos rebeldes, os grandes e pequenos senhores da região continuaram em pânico. Esse clima nervoso favoreceu a formação de esquadrões de vigilância que, em várias ocasiões, espancaram e assassinaram escravos e pretos libertos suspeitos de rebeldia ou simplesmente mais atrevidos que o normal. Além de tomar medidas violentas e ilegais, os proprietários do Recôncavo procuraram se organizar coletivamente para soluções políticas mais duradouras.

(9) *Ibidem*, pp. 39-49; Prince, "Slave Rebellion", cap. 5; Abelardo Duarte, *Negros Muçulmanos nas Alagoas* (*Os Malês*), Maceió, 1958, pp. 58-59.

Os senhores de engenho organizaram uma concorrida reunião, em São Francisco do Conde, a 27 de fevereiro, para tratar do assunto. Durante essa assembléia de notáveis, algumas medidas drásticas foram sugeridas, como a deportação de qualquer negro meramente suspeito e o enforcamento sem julgamento de qualquer escravo rebelde. Porém, medidas como essas não foram acolhidas com simpatia porque, além de inaceitáveis para o governador Arcos, eram prejudiciais aos próprios donos de escravos. Decidiram então encaminhar uma petição ao conde, na qual propunham soluções menos severas. Uma delas sugeria que a nenhum negro — escravo, liberto ou livre — fosse permitido sentar-se na presença de um branco. Outro item forçava os senhores a punir com 150 chibatadas qualquer escravo encontrado circulando sem autorização escrita. Este castigo seria executado na frente da família do escravo, caso tivesse uma. Além dessas medidas, os senhores de engenho sugeriam ao governo que promovesse a imediata imigração de famílias européias, 100 delas inicialmente, a fim de diminuir o desequilíbrio numérico em favor dos negros no Recôncavo.

Nunca, antes do governo do conde dos Arcos, a classe proprietária se encontrou tão distante da administração colonial na questão do controle escravo. Na reunião de 27 de fevereiro, por exemplo, foi sugerido que só a remoção do governador traria paz às senzalas — e esta sugestão foi acompanhada de calorosos aplausos. Mas os senhores do Recôncavo não estavam preparados para um golpe de estado, apesar da liderança do comandante militar da Bahia, brigadeiro Felisberto Caldeira Brant Pontes, futuro marquês de Barbacena, ele próprio grande senhor de engenho e de escravos.

O futuro marquês fez-se adversário tenaz do conde. Escreveu para a corte no Rio de Janeiro queixando-se de que, após tantas rebeliões, acreditara que o governador se convenceria da justeza das preocupações senhoriais e pelo menos proibiria as reuniões e "batuques" de escravos. Mas o conde parecia incapaz de, nas palavras de Felisberto Caldeira, "escrever ou dizer uma syllaba contra os pretos". Em julho, o comandante militar foi pessoalmente ao Rio de Janeiro protestar em nome da classe senhorial baiana. Lá obteve das mãos do governo real uma ordem que colocaria em prática as medidas básicas aprovadas pelo encontro de São Francisco do

Conde. Quando retornou à Bahia, Arcos o prendeu, mas por poucos dias apenas. Logo ambos estariam unidos na repressão ao movimento de 1817, desta vez uma revolta de homens livres irradiada a partir de Pernambuco.[10]

Até o final de seu governo, em 1818, o conde dos Arcos continuaria enfrentando a oposição cerrada dos grandes senhores baianos, embora o levante escravo de 1816 tenha sido o último de alguma importância ocorrido em sua administração. Na verdade, foi a última revolta escrava de que temos notícias ocorrida antes do conflito luso-baiano de 1822-1823.

Durante a Guerra da Independência, três revoltas escravas tiveram lugar na Bahia. Em maio de 1822, antes do início da guerra mesma, os 250 escravos do engenho Boa Vista, em Itaparica, se rebelaram. Mas foram rapidamente controlados. Por volta do mês de setembro, na vila de São Mateus, os "pretos forros e cativos se levantaram contra os brancos e pardos", segundo um relato policial. O movimento foi sufocado e dois africanos presos, um deles candidato a rei. (Essa e outras revoltas mostram que não só os brancos, mas também os escravos tinham projetos próprios de monarquia no Brasil...) Um outro levante ocorreu no meio da guerra, quando um grupo de escravos, talvez incentivado por portugueses, atacou forças brasileiras em Pirajá, em dezembro do mesmo ano. O ataque foi prontamente rechaçado e o comandante, general Pedro Labatut, ordenou a execução sumária de 50 rebeldes capturados. A lição de sangue não passou despercebida. Os escravos em geral devem ter observado que não era uma boa idéia rebelarem-se num momento em que os adversários se encontravam tão bem armados.[11]

Depois da guerra, três anos se passaram para que acontecesse a primeira rebelião, a 25 de agosto de 1826, em Ca-

(10) As considerações sobre a polêmica entre o conde e os senhores de engenho se baseiam em documentos publicados em Eduardo de Caldas Britto, "Levante de Pretos na Bahia", *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, vol. 10, nº 26, 1903, pp. 88-94.

(11) AEBa., *Insurreições Escravas*, 1822-1831 (doravante *Insurreições*), maço 2845; Clóvis Moura, *Rebeliões da Senzala*, São Paulo, 1959, pp. 151-152.

choeira. Pouco se sabe sobre este levante. Novamente aqui o líder declarou-se "rei dos negros" e sua companheira a "rainha". O movimento foi imediatamente sufocado numa batalha em que a rainha resistiu até à morte e o rei só se entregou após receber vários ferimentos. As notícias acerca desta rebelião foram censuradas pelas autoridades baianas. Um cronista da época, ex-soldado, conta que viu o líder ser trazido para Salvador acorrentado, ainda usando sua coroa e um manto verde decorado, supostamente símbolo de sua liderança. (Apesar desse testemunho ocular, é possível que nosso cronista tenha confundido datas e episódios, como veremos adiante.) Entre os objetos confiscados aos rebeldes encontrava-se uma bandeira vermelha, cor popular entre os africanos da Costa, mas cujo simbolismo na revolta desconhecemos.[12]

Nesse mesmo ano ocorreu a revolta do quilombo do Urubu, um desses enclaves africanos nos subúrbios de Salvador. O levante foi deflagrado por escravos fugidos que se reuniram inicialmente em Cajazeiras, distrito de Pirajá. As primeiras vítimas dos quilombolas foram os membros de uma família de lavradores que, na noite de 16 de dezembro, surpreenderam uns negros carregando para o esconderijo carne e farinha de mandioca roubadas. Temendo serem denunciados, eles atacaram essas testemunhas, inclusive a menina mulata Brízida, de 7 para 8 anos, que saiu seriamente ferida. Daí os quilombolas assaltaram várias casas nas redondezas e rumaram para o sítio de Urubu, no Cabula. Começara a revolta, de modo inesperado como tantas outras.

Na manhã do dia 17 alguns capitães-de-assalto tentaram sem sucesso submeter os rebeldes em Urubu. Três capitães acabaram mortos, seus corpos incrivelmente mutilados; um deles era um ex-escravo cabra. Três outros capitães saíram gravemente feridos, dois deles crioulos. Colocados em fuga, os caçadores de escravos encontraram um piquete de 12 soldados da polícia, que já havia sido enviado de Salvador para tentar controlar a situação. A esta patrulha se associaram 25 homens da milícia de Pirajá. Juntos, todos atacaram o quilombo.

(12) Prince, "Slave Rebellion", pp. 129-130; Anônimo, "Chronica dos Acontecimentos da Bahia, 1809-1828", *Anais do AEBa.*, vol. 26, 1938, p. 91.

De acordo com o depoimento de um dos soldados, os rebeldes contavam com cerca de 50 homens "e também algumas pretas". Todos resistiram furiosamente com facas, facões, espadas, lanças, navalhas, foices, lazarinas e umas poucas espingardas. O grito de guerra "morra branco e viva negro" cobria Urubu naquele dia. Mas depois de um breve enfrentamento as forças legais prevaleceram, matando três homens e uma mulher, fazendo outros prisioneiros. A maioria, contudo, conseguiu se refugiar nas matas. Nesta mesma tarde chegaram 200 soldados das tropas regulares de primeira linha, mandadas ao local pelo presidente da província, que imaginara estar diante de uma rebelião mais séria à vista de notícias exageradas correntes na cidade. Os soldados chegaram atrasados a Urubu. Só prenderam um africano, de ceroulas, com um ferimento profundo no pescoço, em quem vestiram paramentos de rituais religiosos africanos — esse pode ter sido o preso visto pelo cronista a quem nos referimos acima. Os militares também informaram haver encontrado cinco cadáveres de rebeldes, "sendo publico que elles se degollarão uns aos outros". Sem dúvida uma forma inédita de suicídio coletivo. Parece que mais uma vez os soldados decidiram fazer justiça com as próprias mãos, confiados na impunidade.

Em Urubu foi presa, a muito custo, uma extraordinária mulher, Zeferina, que de arco e flecha enfrentou os soldados. Durante a luta comportou-se como verdadeira líder, animando os guerreiros, insistindo para que não se dispersassem. O presidente, num elogio involuntário, referiu-se a ela como "rainha". Zeferina mais tarde declarou que os insurgentes esperavam a chegada de muitos escravos de Salvador na véspera de Natal, ocasião em que planejavam invadir a capital para matar os brancos e conseguir a liberdade. Ela também revelou que a maioria deles era nagô, tanto escravos como libertos. Neste caso, o candomblé existente nas matas de Urubu pode ter sido nagô. Segundo o testemunho de um sargento "se axou varias couzas de danças de pretos" no interior de três casebres. Entre os objetos rituais confiscados havia conchas, chocalhos, atabaques, "uma coroa de papelão com enfeites de buzios" (que foi enfiada na cabeça do negro ferido), estatuetas de "vacas pintadas de encarnado", "um chapéu encarnado com três plumas", etc. Os panos, torsos, varinhas encontrados eram pintados predominantemente de vermelho, o que

pode indicar um candomblé de Xangô ou de Iansã. Mera hipótese, é claro.

Um detalhe interessante sobre o candomblé de Urubu é que pertencia a um mulato de nome Antônio, um caso raro de participação afro-baiana em revolta africana. Pode ser, contudo, que o mulato não passasse de instrumento inocente dos rebeldes nagôs. Os indícios sobre a relação entre o candomblé, Antônio e a revolta do quilombo do Urubu aparecem no depoimento de José Joaquim de Souza, sargento do regimento de Pirajá:

> E perguntado se sabia quem tinha dado ajuda ou conselho para aquella reunião daquelles pretos armados, disse que não sabe quem para semelhante ajuntamento concorreo, e somente sabe por ver que existia no referido mato do Orubú huma caza a que se chama de Candomblé, de que hera dono o pardo Antonio de tal o qual tinha relações com os dittos pretos o que se verificou pela axada de diferentes roupas dos pretos cheias de sangue na referida caza.[13]

Que os rebeldes feridos tenham se refugiado ali não prova o envolvimento de Antônio na rebelião. Mas, mesmo que o candomblé não tenha participado diretamente da organização da revolta, ele serviu de ponto de referência, talvez por ser o centro de uma comunidade existente em Urubu há algum tempo. De qualquer maneira, Antônio e Zeferina, aparentemente, foram os únicos a receber uma sentença regular. Ambos acabaram condenados ao trabalho forçado. Dos outros dez acusados (seis escravos e quatro libertos), dois morreram na prisão, alguns foram devolvidos a seus senhores e outros tiveram destinos que desconhecemos.

Após a revolta do quilombo do Urubu, o presidente da Bahia, Manuel Ignácio da Cunha — cujos escravos haviam se levantado em 1814 em Itapuã — queixou-se ao governo imperial de que os duzentos homens da força policial de Salvador não bastavam para dar combate aos rebeldes africanos, que se

(13) A documentação sobre o quilombo do Urubu está depositada em AEBa., *Insurreições*, maço 2845; ver também Pres. Manoel Ignácio da Cunha ao Ministro da Justiça, 19.12.1826, AEBa., *Correspondência*, livro 676, fl. 192v.

multiplicavam. Manuel Ignácio insistiu junto às autoridades nacionais para que apoiassem seu plano de dobrar o número de policiais e criar uma força adicional de 60 cavalarianos e 10 soldados a pé. A resposta a esses apelos foi uma evasiva sugestão de que o plano fosse encaminhado ao ministro da Guerra. Este último, enquanto isso, vivia bombardeando as autoridades baianas com pedidos de recrutas da Bahia para servir no exército regular, no Sul do Brasil. O despreparo militar seria um tema recorrente da cúpula do poder toda vez que a questão da insurgência escrava aparecia em sua agenda.[14] Além de seu número reduzido, as tropas baianas eram mal armadas, mal vestidas, mal alimentadas, indisciplinadas e, como se não bastasse, dadas elas próprias à subversão da ordem.

E as rebeliões escravas continuaram. Uma onda de pequenos levantes perturbou o tênue equilíbrio social da Bahia entre 1827 e 1831. Com exceção dos distúrbios urbanos de 1830, todas ocorreram fora da cidade. Em 1827, duas revoltas escravas tiveram lugar: uma em Cachoeira, a 22 de março, e outra em Abrantes, cuja data de supressão parece ter sido setembro. Esta última tem sido descrita como uma série de ataques-relâmpagos e roubos levados a cabo por quilombolas.[15] Nada mais se sabe a respeito. Sobre a revolta de Cachoeira há notícias mais detalhadas, mas assim mesmo cheias de lacunas.

Lê-se numa correspondência da Câmara de Cachoeira para o presidente da província que, entre 8 e 9 horas da noite do dia 22 de março de 1827, sublevaram-se os escravos do engenho Vitória, localizado às margens do Rio Mamucaba, propriedade do riquíssimo comerciante Pedro Rodrigues Bandeira. Os rebeldes iniciaram o levante matando o feitor e um seu irmão, o que talvez indique uma reação dos escravos do Vitória à tirania do chicote. Embora não fossem muito precisos, os vereadores noticiaram que os escravos de três outros engenhos vizinhos, do mesmo proprietário, teriam também participado do movimento: "O grande alarido que fazião indicava ser uma sublevação geral nos quatro Engenhos do dito

(14) *Ibidem*; Ministro Marquês de Nazaré ao Presidente da Bahia, 7.2.1827, AEBa., *Ofícios Imperiais*, livro 757, fl. 302.

(15) Prince, "Slave Rebellion", pp. 139-140.

Proprietario, que são mui proximos". Se essa informação for verdadeira, deve ter havido algum tipo de planejamento e articulação mais ampla. Ou seja, não se tratava de um simples levante espontâneo. Mesmo assim foi rapidamente controlado por tropas de cavalaria e milícia enviadas de Cachoeira. Trinta escravos foram presos, mas seu paradeiro é desconhecido. O rápido fim da agitação não evitou que os vereadores lastimassem a fraca defesa da cidade: "Nesta villa onde existem dois regimentos milicianos alem do de cavalaria apenas se poderam contar com 40 a 50 armas de fogo e talvez nem todas prestem". Por isso as lojas de ferragens locais tiveram de emprestar armas para a repressão. Na avaliação — talvez exagerada — dos vereadores, Cachoeira poderia ser facilmente tomada por um grupo decidido de 100 escravos rebeldes.[16]

No ano seguinte, 1828, ocorreram novamente rebeliões em Cachoeira nos dias 17 e 21 de abril, mas praticamente nada se sabe a respeito. Em junho, os escravos do enorme engenho Santana, em Ilhéus, propriedade do ex-comandante militar do conde dos Arcos, marquês de Barbacena, foram finalmente derrotados depois de ocuparem suas terras durante quatro anos. Aliás, os escravos desse engenho predominantemente crioulo eram particularmente militantes. Foram eles que por volta de 1780 pararam as moendas e o cultivo dos canaviais e exigiram, por escrito, uma série de condições para retornarem ao trabalho. Nessa época, acabaram sendo vítimas de uma traiçoeira emboscada armada pelo senhor, que fingira aceitar negociar a paz.[17]

A mais séria revolta de 1828 aconteceu de novo nos arredores de Salvador. A 12 de março, escravos da cidade e de engenhos vizinhos atacaram e queimaram em Itapuã as instalações pesqueiras de Francisco Lourenço Herculano e Manuel Ignácio da Cunha, este último vítima reincidente da rebeldia negra. Alguns escravos novos de Herculano se juntaram aos rebeldes, mas os escravos ladinos de Manuel Ignácio se recu-

(16) Câmara de Cachoeira ao Presidente da Bahia, 24.3.1827, AEBa., *Câmara de Cachoeira, 1824-1835*, maço 1269.

(17) Prince, "Slave Rebellion", p. 140; João José Reis, "Resistência Escrava em Ilhéus", *Anais do AEBa.*, nº 44, 1979, pp. 285-297; Stuart B. Schwartz, "Resistance and Accomodation in Eighteenth Century Brazil", *Hispanic American Historical Review*, vol. 57, nº 1, fev. 1977, pp. 69-81.

saram a apoiar o movimento. De Itapuã, os insurgentes prosseguiram em direção a Pirajá, queimando canaviais e saqueando casas no caminho. Mas antes que alcançassem Pirajá, foram barrados em Engomadeira pelas tropas já mobilizadas pelo governo. Na seqüência se deu uma sangrenta batalha. Os rebeldes só não bateram os soldados porque estes receberam reforços de tropas milicianas. O levante foi controlado após a morte de vinte insurgentes e o ferimento de oito praças. Tudo indica que apenas quatro escravos foram feitos prisioneiros, e como entre eles havia cerca de cem pessoas, a maioria deve ter escapado embrenhando-se nas matas. Talvez porque os prisioneiros fossem todos negros novos, as autoridades demonstraram certa condescendência, e apenas um deles, o escravo nagô Joaquim, foi punido com 150 açoites. No entanto, José Pedro de Souza Alcamin, apesar de defender a inocência de seu escravo Teófilo, pediu ao chefe de polícia que o mandasse castigar "com cento e cinquenta açoutes para servir de exemplo aos mais escravos".[18] Esse senhor Alcamin cuidava bem dos interesses de sua classe.

No final de 1828, após uma outra revolta no distrito canavieiro de Santo Amaro, o presidente Gordilho de Barbuda elaborou um plano de assistência militar ao Recôncavo. Este plano, com data de 10 de dezembro, visava dar combate tanto aos escravos rebeldes como aos assaltantes de estrada que infestavam a região:

> o plano alem de aprezentar acima de setecentos homens effectivamente em armas em diversos destacamentos mui aproximados huns aos outros, que se guardão a si, suas familias e propriedades oferece igualmente a vantagem de exercer uma boa policia expurgando as estradas de ladrões e malfeitores. [19]

Num período de insatisfação regional com as autoridades nacionais, Gordilho argumentava que seu plano daria a "conhecer aos Proprietarios, e moradores que o governo cuida de sua

(18) AEBa., *Insurreições*, maço 2845.

(19) Pres. Visconde Camamu ao Ministro do Império, 17.12.1828. AEBa., *Correspondência*, livro 678, fls. 32v-33. O plano está registrado na íntegra em AEBa., *Correspondência Expedida*, vol. 6, fl. 164.

segurança". Prova do prestígio do presidente na corte, estas medidas seriam endossadas por uma ordem do ministério da Justiça de 20 de março de 1829.[20]

Os senhores de engenho do Recôncavo aplaudiram a iniciativa do presidente, pediram que o plano fosse logo colocado em prática segundo a lei aprovada e se ofereceram para contribuir com as despesas de sua execução. Em uma carta ao presidente, escreveram:

> Os destacamentos ... ainda que não sejão sufficientes só de per si para prevenir qualquer insurreição dos escravos, que actualmente se tem acumulado na vasta extensão do Reconcavo, contudo impoem-lhes respeito, e estão promptos a acudir imediatamente ao lugar em que a revolta appareça ...
>
> Não sendo, porem, da intenção dos Representantes gravarem a Fazenda Publica com todo o peso daquella despeza, vão procurar por meio de uma subscripção suprir alguma parte della.[21]

Assinavam esse texto, entre outros poderosos do Recôncavo, os barões de Itapororocas, Jaguaripe, Rio de Contas e Maragogipe; e mais Rodrigo Antônio Falcão Brandão, Antônio Calmon Du Pin e Almeida, Francisco Vicente Vianna e Pedro Rodrigues Bandeira.

Apesar do aumento da presença militar, os escravos continuavam a se rebelar. Os próprios barões do açúcar reconheceram que não se podia eliminar completamente o movimento africano. O presidente também concordava que o reforço em tropas não acabaria com as insurreições, mas era necessário "para ao menos obstar que semelhantes sublevações não possão nunca passar de parciais, e offereção a facilidade de serem suffocadas no momento e logar da explosão".[22] A classe dirigente baiana não era burra. Não alimentava a ilusão de poder conviver em paz com seus escravos. Seu objetivo era manter as rebeliões dentro de limites suportáveis, era evitar a temida re-

(20) *Ibidem*; Pres. Camamu ao Ministro do Império, 17.12.1828, *ibidem*, fl. 175.

(21) Accioli, *Memórias Históricas*, vol. 4, p. 346.

(22) Pres. Camamu ao Ministro do Império, 17.12.1828.

volução escrava de tipo haitiano. O Haiti, aliás, não era uma referência desconhecida dos escravos brasileiros. Luiz Mott mostra como a ilha do Caribe representou um símbolo para suas lutas e um exemplo a ser seguido.[23] Ao contrário do que se poderia talvez imaginar, os escravos baianos conheciam as notícias internacionais de sua época.

O Haiti seria evitado na Bahia, mas as rebeliões parciais, e sua supressão, se incorporariam ao cotidiano da província. Em 16 de outubro de 1829 se rebelaram os escravos de três engenhos do coronel de milícias José Maria de Pina e Mello, em Cotegipe, a seis léguas de Salvador. Os rebeldes mataram três pessoas e incendiaram um dos engenhos, até que as milícias locais e civis armados pudessem controlar a situação. Antes que o ano de 1829 se fechasse, provavelmente em novembro, ainda ocorreu um outro levante no interior, não sabemos exatamente onde.[24]

Em 1830 o cenário das rebeliões se transferiu do campo para a cidade de Salvador. Nas primeiras horas da manhã de 10 de abril, cerca de vinte africanos assaltaram três lojas de ferragens na Ladeira do Taboão, que liga o centro comercial da Cidade Baixa ao Pelourinho. Houve resistência dos lojistas, mas os atacantes conseguiram mais de 15 espadas e parnaíbas. Em seguida foram dar no mercado de escravos do traficante Wenceslau Miguel de Almeida, localizado nas proximidades, e lá libertaram africanos novos que aguardavam ser vendidos. O grupo rebelde foi aumentado em mais de 100, e noticia-se que 18 negros novos foram eliminados por se recusarem a participar daquele inesperado levante. (Parece que não era incomum a violência rebelde contra escravos que se negavam à rebeldia.)

Saindo do armazém negreiro, os africanos atacaram um posto policial nas redondezas, onde mataram um soldado. Os policiais resistiram ao ataque até que a chegada de reforços colocou os insurgentes entre dois fogos. Do ponto de vista tecnológico, a luta era desproporcional: bala contra lâmina. Os

(23) Luiz R. de Barros Mott, "A Revolução dos Negros do Haiti e do Brasil", *História: Questões e Debates*, vol. 3, nº 4, junho 1982, pp. 55-63.

(24) Pres. Camamu ao Ministro do Império, 5.11.1829 e 7.12.1829, AEBa., *Correspondência*, livro 678, fls. 164, 175.

africanos foram dispersados. Derrotados, eles foram perseguidos e cruelmente castigados pelos soldados e a turba urbana. Mais de 50 foram espancados até a morte, outros feridos, uma baixa talvez só superada em 1835.[25]

A rebelião de 1830 nunca teve sua importância devidamente ressaltada. Pela primeira vez uma revolta acontecia no coração de Salvador. Esses rebeldes talvez tivessem chegado à conclusão de que, para vencer, deveriam explodir o centro do poder branco. Até então predominaram as tentativas de atacar a cidade de fora. Desta vez, uma vanguarda ladina mobilizou inexperientes negros novos para, a partir de uma insurreição consumada, atrair os escravos de Salvador para a luta. O cenário foi criado com rapidez, mas foi com a mesma rapidez desmontado.

O massacre dos rebeldes de 1830 mostrou que a rebelião na cidade podia ter tristes resultados para eles. No campo, tinham as matas inabitadas para onde escapar; a cidade era feita de sobrados cortados por ruas cheias de adversários. O centro do convívio social e político branco tinha grande poder de reação. Por mais paralisados que os baianos ficassem pela surpresa de um ataque africano de dentro da cidade, eles podiam mostrar-se surpreendentemente rápidos e preparados para revidar. E também cruéis.

Sufocada a rebelião de 1830, o governo escravista endureceu. O recém-empossado presidente Luís Paulo de Araújo Basto deu início a uma série de medidas para enfrentar o que ele considerava "o mais sério negócio da província". Criticou a falta de zelo pela paz social dos donos de escravos acusados de insurreição — "os quais por isso mesmo não duvidão de fazer novas correrias". Ao som de tambores ele mandou divulgar um bando que obrigava os escravos a cumprir rigorosamente o toque de recolher às 9 horas da noite. Também instruiu o ouvidor geral do Crime a manter na prisão todos os escravos acusados de participar em revoltas, mesmo os inocentados por falta de provas. Aqueles que fossem absolvidos em julgamento só poderiam deixar a cadeia para serem imediatamente vendidos para fora da província — o que era difícil, porque todo o Brasil se negava a comprar escravos baianos

(25) Prince, "Slave Rebellion", pp. 146-151.

pela reputação rebelde que carregavam.[26] Eram medidas rigorosas, e talvez tenham funcionado para acalmar por algum tempo a rebeldia escrava, que sairia de cena momentaneamente para dar lugar aos movimentos da plebe livre. A próxima revolta escrava de importância só iria ocorrer daí a cinco anos.

(26) Pres. Luís Paulo de A. Basto ao Ministro da Justiça, 22.4.1830, AN, IJJ[1], 922.

PARTE 2

A rebelião de 1835 e os malês

A batalha pela Bahia

A rebelião de 1835 estava planejada para acontecer no amanhecer de um domingo, 25 de janeiro, dia de Nossa Senhora da Guia. Essa era, naquela época, uma grande celebração, parte do ciclo de festas do Bonfim, bairro ainda rural, cheio de roças e hortas, distante cerca de oito quilômetros do centro urbano de Salvador. Domingo da Senhora da Guia — um bom dia para os escravos se rebelarem, já que estariam mais livres da vigilância senhorial. Aliás, a escolha de dias-santos, domingos e feriados para o exercício da rebeldia fazia parte do modelo de movimentação política dos escravos na Bahia e no mundo. Ao contrário dos rebeldes modernos, que concentram seus protestos nos dias de trabalho — a greve sendo o modelo típico —, os rebeldes escravos agiam principalmente durante o tempo de lazer.

A festa de Nossa Senhora da Guia começara de fato no sábado, e à noite uma multidão de devotos e festeiros já se encontrava lá para rezar ou se divertir. Era uma dessas celebrações públicas que misturavam uma vez por ano gente de condições sociais diversas. Mas, pelo menos em 1835, havia uma ausência. Enquanto os senhores celebravam sua santa de um lado da cidade, do outro os escravos, também com fé religiosa e festa, preparavam-lhes uma surpresa que quase foi completa.

Aquele sábado começara cheio de rumores e conversas sobre o movimento que explodiria no dia seguinte. O bairro

comercial, Conceição da Praia, principalmente o cais do porto, era o centro dos comentários na cidade. No início da noite de sábado, chegando à sua casa na Rua do Bispo, o liberto Domingos Fortunato contou à mulher, Guilhermina Rosa de Souza, que os negros de saveiro teriam passado o dia comentando a pé de ouvido o movimento intenso, inédito, de escravos chegados de Santo Amaro, no Recôncavo. As conversas davam conta de que vinham se unir a seu líder, o "maioral" africano de nome Ahuna, e promover um levante na manhã de domingo em Salvador. O próprio liberto Domingos tratou de informar o que se passava a seu antigo senhor, Fortunato José da Cunha — teve medo (talvez mais que isso, vergonha) de ir pessoalmente à casa dele, mas pediu a alguém que lhe escrevesse um bilhete revelando o segredo da revolta. Foi assim que o conhecimento do levante chegou pela primeira vez aos ouvidos dos brancos. Não há, porém, documentação que comprove que Fortunato José tenha levado a sério o alerta de seu ex-escravo. Pelo menos dessa denúncia o movimento parece ter escapado.

Mas não escapou do segundo aviso do casal de leais libertos. Era a vez da mulher Guilhermina. Após as novidades trazidas pelo companheiro, ela estava na janela e, apurando os ouvidos para a conversa de dois ou três nagôs que passavam, escutou que ao soar do toque da alvorada (5 da manhã), quando os escravos se dirigissem às fontes para apanhar água como faziam todos os dias, eles seriam convocados para uma revolta. Também ouviu algo sobre a chegada de gente de Santo Amaro para participar da luta. Mais tarde ela informou que "depois de combinar com seu camarada foi também avisar ao seu patrono Souza Velho". Era uma prova de lealdade ao ex-senhor Souza Velho, lealdade que provavelmente lhe trouxera a própria liberdade no passado.

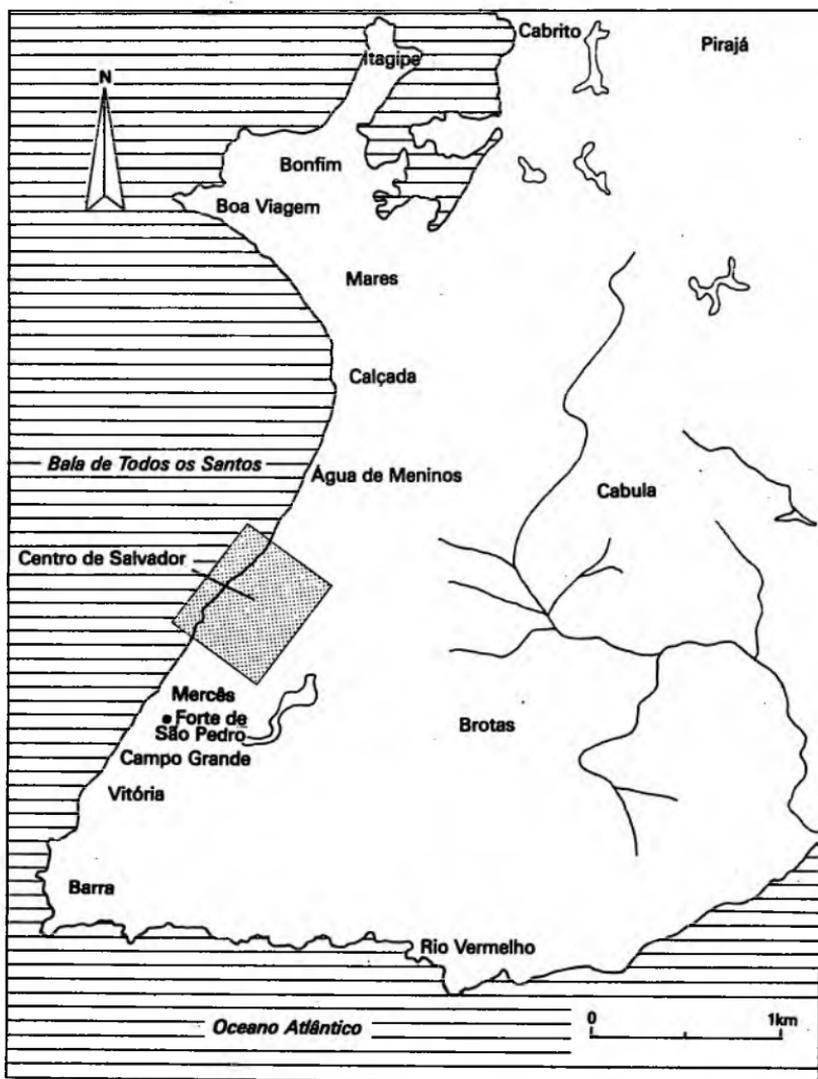
Na volta para casa, Guilhermina encontrou a comadre Sabina da Cruz, outra liberta nagô, que vinha ansiosa conversar sobre o mesmo tema. Vinha falar de um dos conspiradores, seu companheiro Vitório Sule, com quem tivera uma briga feia naquela manhã. Ao retornar à noite, depois de um dia de trabalho (vendia comida na Cidade Baixa), encontrou a casa de cabeça para baixo. Vitório, ausente, saíra levando roupas suas. Ela saiu também em busca do "pai de seus filhos", indo localizá-lo "em casa de uns pretos de Santo Amaro

à rua do Guadalupe". Na verdade, parece ter sido a casa de Manoel Calafate, quase no pé da Ladeira da Praça, portanto perto do largo da igreja de Nossa Senhora de Guadalupe. Vitório estava lá comendo em companhia do "maioral" e muitos outros africanos, provavelmente na preparação dos últimos detalhes da revolta do dia seguinte. Sabina não chegou a ver o companheiro naquela noite, mas teve um áspero diálogo com a negra Edum, que lhe dissera que só o veria quando os africanos se tornassem senhores daquela terra, ao que Sabina respondeu que "no outro dia havião de ser senhor de surra e não da terra". E correu para falar com Guilhermina, certamente sabedora do livre trânsito da comadre junto aos brancos.

A visita de Sabina incentivou Guilhermina a completar seus serviços à ordem senhorial. Dirigiu-se a André Pinto da Silveira, seu vizinho branco, e lhe contou o que sabia. Na casa de Silveira também estavam Antônio de Souza Guimarães e Francisco Antônio Malheiros, que se encarregaram de informar as novidades ao juiz de paz do 1º distrito da freguesia da Sé, José Mendes da Costa Coelho. Este imediatamente correu ao palácio para denunciar os fatos ao presidente e lá chegou já acompanhado do comandante da Guarda Municipal Permanente, coronel Manuel Coelho de Almeida Sande, e do comendador José Gonçalves Galião, um rico proprietário local. Estes acontecimentos tiveram lugar aproximadamente entre 9h30 e 10h30 da noite de sábado, 24 de janeiro.[1]

O presidente Francisco de Souza Martins, bacharel piauiense empossado há pouco mais de um mês, não perdeu tempo. Às 11 horas ele já tinha reforçado a guarda do palácio com homens do coronel Sande e comunicado ao chefe de polícia, Francisco Gonçalves Martins, sobre a situação. Ordenou um alerta geral nos quartéis da cidade e instruiu os juízes de paz que dobrassem as rondas noturnas em seus respectivos distritos e alertassem seus inspetores de quarteirão. Além dessas medidas, enviou a fragata Baiana para vigiar o mar de Salvador, provavelmente para evitar que os rebeldes tomassem os navios ancorados no porto e tentassem uma fuga. Finalmente,

(1) As informações sobre os episódios da denúncia foram tiradas da "Devassa do Levante de Escravos Ocorrido em Salvador em 1835", *Anais do AEBa.*, nº 38, 1968, pp. 61-63, e "Peças Processuais do Levante dos Malês", *Anais do AEBa.*, nº 40, 1971, pp. 42-43.

A Cidade de Salvador

uma ordem especial encarregou os juízes de paz do 1º e 2º distritos da Sé de organizar patrulhas extras e revistar as casas de africanos localizadas na área do Guadalupe indicada por Sabina da Cruz. Uma dessas patrulhas foi inspecionada pelo chefe de polícia Martins antes de ele seguir com uma tropa de cavalaria para o Bonfim, a fim de proteger as pessoas lá reunidas de um possível levante dos escravos que viviam nas roças e engenhocas de Itapagipe. As autoridades baianas realmente demonstraram uma notável eficiência na organização da repressão à revolta iminente.[2]

Duas a três horas se passaram, após a denúncia de Guilhermina, para a luta começar. Era cerca de 1 hora da madrugada de 25 de janeiro quando os juízes de paz da Sé e sua patrulha, tendo já conduzido algumas revistas sem sucesso a casas de africanos, chegaram a um sobrado de dois andares, o de número 2 na ladeira da Praça. Custódio José Fernandes, irmão do morador do segundo andar, havia insistido com as autoridades que notara movimentos suspeitos de pretos embaixo na "loja" (espécie de subsolo que pode ser visto ainda hoje em vários sobrados antigos de Salvador). De fato, ali viviam dois africanos libertos, inquilinos do alfaiate mulato Domingos Marinho de Sá. Este morava no primeiro andar (térreo) com a "amásia", a mulata Joaquina Rosa de Santana, mãe de uma criança de braço, e um escravo nagô, Ignácio. O escravo pertencia ao irmão de Domingos, morador no Recôncavo, que o emprestara para ajudar o alfaiate durante uma convalescença.

Naquela noite Domingos foi encontrado pela patrulha sentado à janela. Foi-lhe perguntado se havia africanos reunidos em sua loja, ao que respondeu nervosamente que os únicos pretos ali naquele momento eram seus inquilinos "muito capazes" (quer dizer bem-comportados) Manoel Calafate e Aprígio, este último carregador de cadeiras e vendedor de pão. O nervosismo de Domingos era justificado. Alguns mi-

(2) *Ibidem*, Pres. Francisco de Souza Martins ao Ministro da Justiça, 31.1.1835, AEBa., *Correspondência*, livro 681, fls. 195v-197v; "Relatório do Chefe de Polícia Francisco Gonçalves Martins", *apud* Etienne Ignace Brazil, "Os Malês", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 72, nº 2, 1909, pp. 116-117. Informações biográficas sobre o presidente e o chefe de polícia podem ser encontradas adiante, no cap. 11.

nutos antes ele descera atraído por barulho de muitas vozes e na entrada da loja Aprígio ameaçou matá-lo com uma "faca de ponta", caso revelasse a reunião africana em curso. Temia por sua vida e por isso negou colaboração à patrulha. Mas os juízes de paz insistiram em que queriam examinar o local assim mesmo, e o alfaiate, embaraçado, convidou-os a entrar pela janela, pois não tinha as chaves à mão. O homem se confundia cada vez mais. As autoridades então ameaçaram pôr a porta abaixo, fazendo-o decidir-se a pegar as chaves e dar passagem.[3]

No interior da loja estavam sendo dados os últimos retoques ao plano da revolta. Havia um jantar, uma ceia do calendário muçulmano. Tinham ainda três horas de espera pela frente, até o momento marcado para se levantarem em armas. Uma notícia do que estava ocorrendo na casa do velho Calafate é transmitida pelo depoimento do escravo Pompeu, que fugiu de um engenho de Santo Amaro para participar do movimento em Salvador. Mais tarde confessou que fora trazido por um escravo de saveiro, também de Santo Amaro:

> Clovis foi quem o trouxe no Barco, e chegando nesta cidade foi levado por Clovis às 7 horas da noite do dia Sabado ... para huma caza que fica junto de huma igreja que fica no caminho que vai para o Gravatá em cuja caza o Clovis mandou entrar, e descendo para huma grande loja ahi acharão muitos pretos, os quais estavão armados com espadas e lanças, e lhe derão de comer e beber e lhe disserão o que elles de madrugada tinhão que fazer. Depois que elle estava comendo e bebendo foi quando chegou soldados, então os outros negros lhe disserão "agora vamos levantar porque não tem remédio".[4]

Depois que Domingos abriu a porta, o juiz de paz do 2º distrito da Sé, Caetano Vicente de Almeida Galião, o tenente da polícia Lázaro Vieira do Amaral e dois soldados permanentes entraram corredor adentro e se dirigiram à porta da loja. Es-

(3) O relato do início da rebelião se baseia principalmente em depoimentos publicados nas "Peças Processuais do Levante", pp. 11 e segs., e sobretudo pp. 38 e segs.

(4) A Justiça de Pompeu, Nagô, Escravo de José Pires de Carvalho e Albuquerque, AEBa., *Insurreições*, maço 2849, fls. 4v-5.

tavam prontos para arrombá-la quando ela foi aberta subitamente para dar passagem a um número estimado entre 50 e 60 africanos, que saíram atirando, agitando suas espadas, aos gritos de "mata soldado" e palavras de ordem em língua africana. Outro grupo escapou ao cerco pulando o muro do quintal, que fazia fronteira com a casa de dois libertos nagôs, Joaquim de Matos e Ignácio Limeira. Posteriormente, foram aí encontradas 12 bainhas de espadas vazias. A casa ficava na rua das Verônicas, que é por onde os africanos devem ter escapado.

Uma pequena escaramuça teve lugar em frente ao sobrado da Ladeira da Praça. Os rebeldes facilmente desbarataram seus surpresos adversários, coisa que se repetiria várias vezes nas ruas de Salvador naquela noite. Mais tarde se descobriu que apenas dois soldados tinham suas espingardas carregadas e prontas para atirar. É como se todos ainda duvidassem da possibilidade de um levante africano em pleno coração de Salvador, no estilo dos distúrbios de 1830. Aqui na ladeira, os insurgentes feriram pelo menos cinco pessoas, entre as quais o tenente Lázaro do Amaral. Um soldado permanente foi mortalmente atingido. Outra vítima, um "paizano" que ajudava na patrulha, saiu com ferimentos deformadores no rosto e na cabeça. Um dos feridos neste primeiro encontro foi o comendador Galião, que segundo conta mais tarde "levara uma espadeirada que o lançou por terra, onde se deixara deitado fingindo-se morto".[5]

Do lado rebelde, um africano foi morto a cacetadas por leais "muleques" escravos (um crioulo e outro nagô) que se haviam reunido à patrulha com o inspetor de quarteirão Pedro José de Santana e o juiz de paz Costa Coelho, seus senhores. Outro rebelde foi abatido com um tiro na cabeça por um soldado permanente. Um desses dois africanos mortos era o companheiro de Sabina da Cruz. Segundo o liberto Gaspar da Silva Cunha, Vitório Sule "morreo fazendo a guerra em Guadalupe". Outro depoimento, do escravo Agostinho, do convento das Mercês, confirma essa informação.[6]

(5) "Devassa do Levante", pp. 65 e 91; "Peças Processuais do Levante", p. 43.

(6) *Ibidem*. Sobre a morte de Sule neste primeiro encontro ver: A Justiça de Francisco, Nagô, Escravo das Religiosas das Mercês, AEBa., *Insurreições*, maço 2849, fl. 7, e "Devassa do Levante", p. 72 (depoimento de Gaspar da Silva Cunha).

Os rebeldes saídos da casa de Manoel Calafate se dividiram em vários grupos. O grosso deles seguiu ladeira acima em direção à Praça do Palácio (atual Praça Municipal), localizada a pouca distância, no topo da ladeira. Os outros seguiram rumos diferentes, tomando as ruas dos Capitães, Pão-de-Ló e Ajuda.

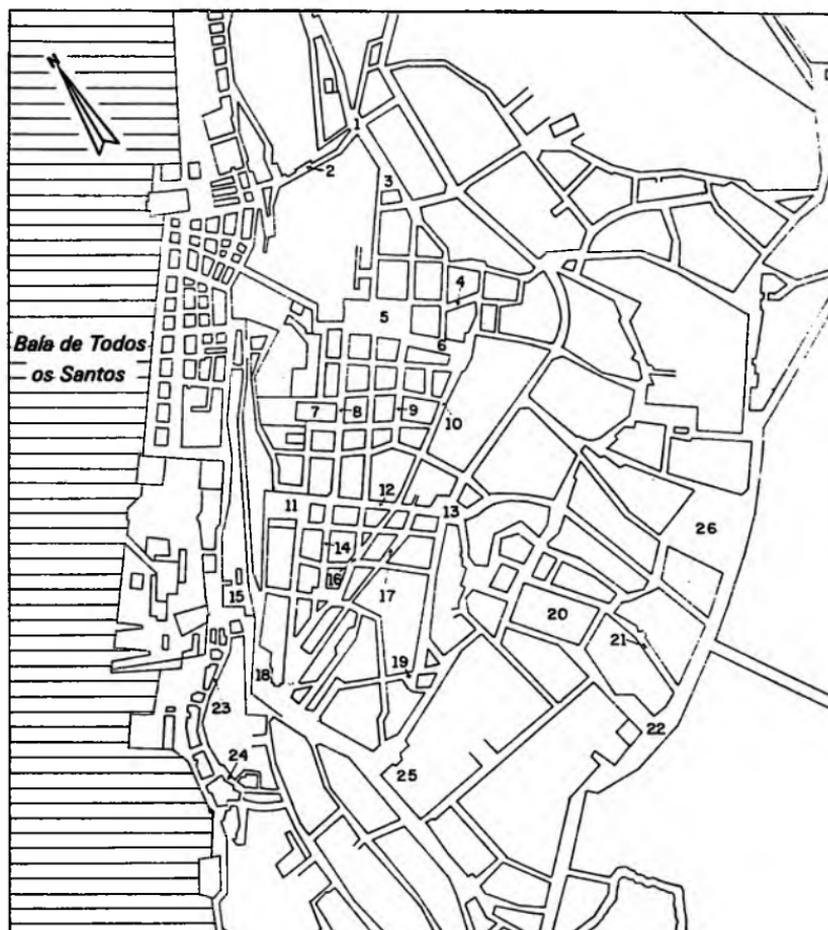
Um parêntese para ouvir o que algumas testemunhas desse primeiro ato da revolta de 1835 nos contam. Luís Tavares Macedo, 32 anos, guarda nacional e solicitador da Justiça e da Fazenda relembra vivamente o que viu e ouviu da janela de sua casa na Ladeira da Praça:

> ouvira tiros e vozeirios pelo que correndo ... à janella para ver de onde era o rumor vira um grupo de pretos africanos de barretes brancos e camizas grandes por cima das calças que armados de espadas se encaminhavão em direção da Praça do Palácio e hum pouco atrás desse grupo vira um outro tambem armado de espadas que percebendo abrir elle testemunha sua vidraça pulou sobre ella lançando hum golpe de espada sobre a cabeça delle que felismente evitou o golpe recuando para dentro e largando a janella ou vidraça que tinha suspensa.

Esse escapou por pouco. Outra testemunha, o jovem comerciante mulato João José Teixeira, 27 anos, também morador à Ladeira da Praça, contou e o escrivão registrou:

> a huma para duas da noite do dia vinte e quatro para o dia vinte e cinco de Janeiro findo sahirão os pretos que primeiro se insurgirão e fizerão fogo sobre o Juiz de Paz, Tropa e mais pessoas que o acompanhavão porque tendo-se-lhe batido a porta e pedido, anteriormente ao rompimento, dous arxotes, ao tempo em que abrira a porta para os entregar já se davão tiros e vira brandir espadas dividindo-se os pretos que acomettião em dous lotes, hum que tomara para a Praça e outro que subira para a rua dos Capitaens, vendo igualmente que existião pretos luctando com a tropa para a parte da Igreja de Guadalupe.

O padre Bernardino de Sena do Sacramento saiu do sono com um susto:

O Centro de Salvador

Fonte: Planta da Cidade de São Salvador, Bahia, organizado pelo engenheiro Adolfo Morales de Los Rios e aprovada em 30.3.1894.

Locais mencionados no texto

1. Baixa dos Sapateiros
2. Ladeira do Taboão
3. Pelourinho
4. Rua da Laranjeira
5. Terreiro de Jesus
6. Cruzeiro
7. Igreja da Sé
8. Rua do Colégio
9. Rua da Oração
10. Rua de São Francisco
11. Praça do Palácio
12. Ladeira da Praça
13. Largo do Guadalupe
14. Rua da Ajuda
15. Conceição da Praia
16. Pão-de-Ló
17. Rua dos Capitães
18. Teatro São João
19. Barroquinha
20. Quartel da Palma
21. Rua da Mangueira
22. Largo da Lapa
23. Ladeira da Preguiça
24. Ladeira da Gameleira
25. Convento de São Bento
26. Campo da Pólvora

> acordara com os estampidos dos tiros que se derão muito aproximados à caza em que se achava e abrindo a janella para reconhecer o lugar em que elles havião sido dados vira então sahir da caza de Domingos Marinho de Sá hum grande grupo de Africanos armados que gritavão à maneira de sua terra e ferião desapiedadamente a Tropa e Paizanos que havião acompanhado ao Juiz de Paz na diligencia cujos gritos e lamentações o compungiam porque uns pediam armas, outros queixavão-se das feridas recebidas.

De sua casa na Rua do Tijolo, o liberto Pompeu da Silva, quitandeiro de 30 anos de idade, "ouviu o barulho dos pretos, isto é, istrondo dos tiros e barulho de gente que corria pela rua"[7].

Era o início de uma longa e disputada noite.

Após a briga na Ladeira da Praça, a maioria das notícias da época acompanha as ações dos rebeldes que subiram para o palácio. No entanto, apesar de esse ter sido de fato o principal "batalhão" rebelde, outros grupos menores foram sendo formados pelos insurgentes dispersos e os escravos e libertos acordados no meio da noite pelo barulho na rua. Os primeiros grupos a sair aparentemente percorreram a cidade batendo nas portas, avisando aos companheiros da precipitação dos planos, chamando os africanos para a guerra. Quem estava de sobreaviso entendia logo, mas imaginem a confusão inicial na cabeça de quem nada sabia! Parece verossímil o quadro descrito pelo presidente em seu relato dos fatos:

> os diversos grupos dos negros armados discorrerão as principais ruas da cidade fazendo alaridos e algazarras, batendo nas portas dos seus parceiros, que sahião a unir-se a turma, não encontrando oposição senão das rondas que de vez em quando fazião algum tiroteio.[8]

A cidade entrou no ritmo de uma grande aventura de luta pelo poder.

(7) Estes testemunhos estão publicados nas "Peças Processuais do Levante", pp. 40, 41, 43 e 71-72.

(8) Pres. Francisco Martins ao Ministro da Justiça, 31.1.1835, fl. 196v.

Os africanos que subiram à Praça do Palácio assaltaram inicialmente a cadeia da cidade, localizada no subsolo da câmara municipal. Tentavam libertar Pacífico Licutan, um mestre muçulmano muito estimado que lá se encontrava preso. Eles provavelmente também pensavam em tomar as armas dos guardas e dar fuga aos presos africanos — boa parte da população carcerária. O carcereiro Antônio Pereira de Almeida, branco, 42 anos, que morava com a família nas dependências da cadeia, declarou que foi abruptamente acordado naquela noite pelo

> barulho de se carregarem armas [feito] pelos soldados da Guarda interna da Cadeia; estes lhe discerão que estavão carregando porque da parte da rua se tinha dado grandes empurroens no portão como para ser arrombado.[9]

Mas o ataque à prisão falhou. Os africanos foram de repente apanhados entre dois fogos, o dos soldados de dentro do cárcere e o da guarda do palácio, que atirava do outro lado da praça. Voltaram-se para os guardas palacianos, matando um deles e ferindo outros num corpo-a-corpo. Parece que nenhum insurgente saiu morto deste choque, mas houve muitos feridos, os quais, disse uma testemunha, saíram carregados pelos companheiros. O escravo haussá Joaquim foi um dos colocados fora de combate na Praça do Palácio com um tiro na perna. Depois confessou que "foi ferido de noite pellos soldados da Guarda na Praça, e que elle foi-se arrastando por não poder correr e que foi-se esconder nos estalleiros da Preguiça". Joaquim saíra da casa de seu senhor às pressas naquela madrugada, junto com mais três escravos: "não sabe o nome dos que lhe chamarão porque era muita gente".[10]

Submetido a pesado tiroteio na frente do palácio, o grupo rebelde recuou. Segundo o relato do presidente, foi dar no Terreiro de Jesus, mas mesmo que alguns tenham ido para lá, a maioria desceu a Rua da Ajuda e saiu no Largo do Teatro (hoje Praça Castro Alves). Aí o grupo foi reforçado por novas

(9) "Devassa do Levante", p. 89.

(10) Traslado dos Autos da Conceição da Praia, AEBa., *Insurreições*, maço 2849, fl. 50v.

adesões de africanos vindos de vários becos e ruas vizinhas. Todos atacaram a pequena força de oito homens plantada à frente do teatro, feriram cinco deles, se apossaram de suas armas e os colocaram para correr. Então se dirigiram a um quartel dos permanentes localizado ali perto, no convento de São Bento, onde mais gente se juntou à força rebelde. O relatório do presidente da província conta que, em frente ao quartel, "a guarda, depois de uma descarga cerrada, ficando um pouco desordenada foi obrigada a feixar o portão para resistir à furia dos brutais invasores". "Aqui", continua o presidente, "houve um combate aturado pelas janellas dos quarteis, do qual resultou a morte de alguns pretos, e o ferimento de alguns soldados".[11] Se o objetivo era tomar esse quartel, os africanos novamente falharam, embora continuassem senhores das ruas da cidade.

A disputa estava dura nessa altura. Foi em São Bento que o escravo Pompeu, de Santo Amaro, decidiu sair da briga. Mas nem assim escapou. Ele relata seus passos naquela noite:

> dormiu na ladeira do Guadalupe na casa de hum pardinho e sahira para a Praça, e como ahi fazia fogo, correo para São Bento, e de lá, descendo para a Preguiça, ahi na ladeira da Gameleira foi ferido por um soldado.[12]

Como Pompeu, outros desistiram em São Bento. Os que continuaram, rumaram para o sul da cidade em direção ao bairro da Vitória, onde havia uma numerosa colônia de africanos muçulmanos, escravos da colônia dos ingleses lá estabelecida. A meio caminho pararam no convento das Mercês, que tinha um sacristão rebelde, o escravo nagô Agostinho. Mercês foi ponto de reagrupamento, uma parada de descanso. Aí os insurgentes foram logo fustigados por uma ronda policial que, dada a pronta reação daqueles, correu para o Forte de São Pedro, a apenas um quarteirão de distância. Os africanos não atacaram o imponente forte, que atrás de seus muros abrigava o inquieto batalhão de infantaria, de tradição dissidente, mas

(11) Pres. Francisco Martins ao Ministro da Justiça, 31.1.1835, fl. 196v.
(12) A Justiça de Pompeu, Nagô, Escravo de J. Pires de Carvalho e Albuquerque, fl. 4.

antiafricano como todos na cidade. Do portão do forte, os rebeldes retornaram ao convento.

Na luta das Mercês foi morto a golpes de faca e espada o sargento da Guarda Nacional Tito Joaquim da Silva Machado. Saíram feridos pelo menos três soldados de artilharia, um deles gravemente. Alguns rebeldes foram também postos fora de combate, embora, ao que parece, nenhum tenha morrido ali. Um dos feridos foi o escravo nagô Eusébio, do engenho do Rosário, em Santo Amaro. Diante do tribunal ele explicou ter desembarcado no sábado às 8 horas em Salvador e "veio reunir-se aos outros seus companheiros ... ao lugar das Mercês". Provavelmente também esteve na casa do Calafate. Eusébio foi ferido no pé por um tiro e no braço por um golpe de baioneta; não pôde continuar lutando e escapou enfiando-se nos matos vizinhos ao forte. Aí se escondeu durante uma semana e então entregou-se por não mais suportar as dores das feridas abertas em seu corpo.[13]

Deixamos os rebeldes nas Mercês... Daí a pouco o pessoal da Vitória chegou. O inspetor do 5º quarteirão daquela freguesia, André Antônio Marques, branco, solteiro, de 32 anos, empregado público e notório perseguidor dos africanos de seu bairro, contou ter visto vários dos escravos fregueses de suas rondas diárias:

> já pela madrugada, depois de ter acontecido o ataque na quina das Mercês ... estando de observação na muralha do Forte de São Pedro da parte de dentro, e do lado da estrada nova, viu, e conheceu perfeitamente aos ditos pretos que vinhão com outros do lote da Victoria, armados de espada e vestidos de branco e como se atirasse da Fortaleza sobre elles correrão a reunirem-se com outro grupo que estava na parte das Mercês.[14]

Alguns foram feridos nessa passagem em frente ao forte, entre os quais Pedro, escravo nagô do médico inglês Dr. Dundas, que teve a perna fraturada por um balaço.[15]

(13) A Justiça de Nécio, Nagô, Escravo de Mellors Russell, AEBa., *Insurreições*, maço 2850, fls. 2v, 7v, 28-29, 44-48, e Chefe de Polícia Martins, "Relatório", p. 119.

(14) A Justiça de Nécio, fl. 44.

(15) *Ibidem*, fl. 28v.

O próximo ataque dos insurgentes atingiu o quartel de polícia no Largo da Lapa, exatamente onde hoje se localiza o histórico Colégio Central. Chegaram aí provavelmente via ruas São Raimundo e Piedade. Seu contingente podia agora talvez ser contado em centenas, e facilmente dispersaram os 32 guardas permanentes que os esperavam em frente ao quartel. Apesar de poucos, os soldados conseguiram impedir que seu posto mudasse de mãos. Mas perderam duas vidas e tiveram alguns feridos. Correram para o quartel e, entrincheirados atrás dos muros, puseram os africanos para correr com seus tiros.

Os rebeldes recuaram descendo a Barroquinha, reapareceram na Rua da Ajuda, por detrás da cadeia municipal, e continuaram até o Terreiro de Jesus. Aqui perderam dois homens num ataque aos 20 guardas postados em frente ao antigo colégio dos jesuítas. No campo adversário, dois também caíram mortalmente feridos, o soldado de artilharia Simpliciano Antônio e o paisano crioulo Geraldo das Mercês. O resto dos guardas fugiu em disparada.[16]

E a louca corrida continuou pela cidade. Os insurgentes agora desciam o Pelourinho para a Baixa dos Sapateiros, onde mataram dois mulatos que encontraram pela frente e prosseguiram via Ladeira do Taboão até a Cidade Baixa. Daí abandonaram a cidade, correndo em direção a Itapagipe. Foram barrados a meio caminho, em Água de Meninos, no quartel da cavalaria. Ali se deu a batalha decisiva da revolta de 1835.

O quartel da cavalaria era passagem obrigatória para quem se dirigisse por terra a Itapagipe, onde o Bonfim está localizado, ou para o Cabrito. Este último local, segundo relatos da época, havia sido escolhido para o encontro com os escravos de engenhos vizinhos a Salvador. Quando os rebeldes se bateram com a cavalaria em Água de Meninos, eles já tinham desistido da luta urbana, pelo menos no momento, e tentavam o campo. Outra hipótese menos provável é que se dirigiam ao Bonfim para atacar o povo livre lá aglomerado.

O único relato que temos do confronto em Água de Meninos foi feito pelo chefe de polícia Gonçalves Martins, que naturalmente enfatizou a bravura de seus homens e a sua pró-

(16) Martins, "Relatório", p. 120; "Devassa do Levante", pp. 66, 86-91.

pria. Escreveu orgulhoso que o único corpo militar que "tomou a ofensiva" fora aquele sob seu comando. Ele tinha acabado de chegar ao Bonfim quando três soldados enviados pelo comandante da cavalaria, Francisco Teles Carvalhal, vieram avisá-lo que irrompera a rebelião na cidade. O chefe de polícia retornou imediatamente a Salvador, deixando 18 guardas municipais no Bonfim encarregados de fazer o povo entrar na igreja em caso de perigo. Martins chegou a Água de Meninos por volta das 3 horas da madrugada e lá tomou conhecimento de que os rebeldes avançavam naquela direção. Da cavalaria provavelmente se percebeu o avanço dos africanos pelo barulho das vozes e o bater de um atabaque que carregavam ("se apresentarão pela rua do Pilar armados de espadas, com hum tambor e vozerios", retrata um relato).[17]

A primeira leva de rebeldes alcançou a cavalaria poucos minutos depois de Gonçalves Martins. Os soldados a pé e guardas nacionais que se encontravam no local imediatamente se refugiaram no quartel, enquanto homens montados esperaram do lado de fora. Segundo o chefe de polícia o número de africanos nesse momento era algo entre 50 e 60. Usavam lanças, espadas, porretes e pistolas, mas não atacaram o quartel. Na verdade queriam só passar. Foram recebidos pelas balas vindas das janelas do quartel e pela carga da cavalaria.

Os cavalos dispersaram rapidamente os rebeldes e a luta logo virou uma caçada humana, com os africanos tentando escapar das patas dos animais e seguir adiante pela estrada do Noviciado, que ligava Água de Meninos à Calçada. Outros permaneceram encalhados em frente ao quartel, mas foram também dispersados pelos cavalarianos de Martins. Neste momento, o comandante Carvalhal, que estava a pé, foi ferido e posto fora de combate. Ao mesmo tempo aparecia em cena um novo contingente de rebeldes. Agora a luta havia se transformado num ataque frontal e desesperado ao quartel da cavalaria. Gonçalves Martins e seus homens correram para dentro do forte e de lá, durante uns 15 minutos, atiraram com segurança contra seus adversários. Estes caíam mortos ou feridos. Não dava para continuar, breve desistiram do ataque e se

(17) A Justiça de Narciso, Nagô, Escravo de José Maria de Souza Macieira, AEBa., *Insurreições*, maço 2846, fl. 10v.

puseram a correr. Foi então que uma última carga da cavalaria administrou o golpe de misericórdia sobre os rebeldes.

Muitos escaparam para os matos e montes nas vizinhanças. Outros tentaram fugir a nado, mas morreram afogados, foram capturados ou fuzilados pelos marinheiros da fragata Baiana. No entanto, o escravo Domingos, que escapou nadando até o Pilar, mais tarde declarou que "a maior parte delles fugirão". Ao amanhecer do dia 25, 19 africanos foram encontrados mortos entre a fonte do Xixi e o quartel da cavalaria. Outros 13 feridos foram feitos prisioneiros em plena ação. À vista desses números e do cálculo feito por Martins para o primeiro grupo de rebeldes que ele enfrentou, acreditamos que cerca de duzentos africanos chegaram a lutar em Água de Meninos.[18]

Após a vitória da cavalaria, o chefe de polícia retornou ao Bonfim com uma força de 70 homens, mas tudo estava calmo por lá. A insurreição não tinha alcançado os escravos rurais e pescadores da península itapagipana. Mas também não tinha cessado completamente na cidade.

Pelo menos dois grupos de africanos foram às ruas na manhã do dia 25, entre 5 e 6 horas, como rezava o plano original. Talvez não soubessem que a rebelião já tinha acontecido e fracassado. Mas é também possível que soubessem de tudo e mesmo assim apostassem na possibilidade de mobilizar os escravos da cidade à luz do dia e de um novo exemplo de ousadia. Um desses grupos era formado por seis escravos de João Francisco Ratis. Eles atearam fogo à casa do senhor — ação original numa revolta estranhamente notável por poupar o patrimônio privado — e armados com facas, espadas e pistolas rumaram para Água de Meninos. Foram todos mortos em questão de minutos. Esta história dos escravos de Ratis só aparece no relato de Martins, o chefe de polícia, mas não parece ter sido invenção. Outro grupo irrompeu no Julião, Cidade Baixa, e só sabemos de sua história, pela metade, pela pena do inspetor do 11º quarteirão da Conceição da Praia:

(18) A narrativa da batalha de Água de Meninos se baseia no "Relatório" de Martins, pp. 117-118. O depoimento de Domingos está no Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fl. 40v. A lista dos africanos presos em flagrante se encontra em A Justiça de Lino, Nagô, Escravo de José Soares de Castro, AEBa., *Insurreições*, maço 2846, fl. 4.

> [às 6 horas da manhã de 25] apareceu hum grupo de oito a dez negros com não usadas vestimentas, e armados, lançando-se furiosos sobre huns guardas, que ali se achavão, forão repellidos e desse resultado ficou hum morto e os mais correrão, perseguidos pelos guardas e mais pessoas.[19]

Assim se encerrou o levante de 1835.

Os relatos contemporâneos da rebelião nos levam a crer que o grupo reunido na casa de Manoel Calafate na Ladeira da Praça, e só este grupo, seria responsável pelo ato inicial da insurreição na manhã do dia 25. Não há, em parte alguma da vasta documentação policial, evidência sobre a presença de um número significativo de rebeldes agrupados em outro lugar. Claro que para os escravos morando com senhores era impossível reunir muita gente em segredo. Muitos saíram anônima e mansamente, não reuniram gente em seus quartos. Assim fizeram, por exemplo, os escravos dos ingleses, que contribuíram com um contingente significativo de rebeldes. Mesmo em casa de libertos, com exceção da de Calafate, não temos informações sobre reuniões na noite de 24 de janeiro. A idéia, então, parece ter sido, desde antes do desvendamento da conspiração pela polícia, a de um núcleo maior explodindo na Ladeira da Praça, seguido de adesões aqui e ali através da cidade. Neste caso, a frustração do fator surpresa exatamente no centro da operação representou um golpe irrecuperável para o levante armado, pois desestruturou "tecnicamente" a tática militar malê. Os rebeldes escaparam por pouco a um nocaute neste primeiro *round*.

Embora os africanos houvessem tomado a dianteira no primeiro encontro na Ladeira da Praça, eles ainda não estavam prontos para começar. Começaram porque "não tinham remédio", como revelou o escravo Pompeu. A marcha errática que fizeram pelas ruas de Salvador refletia essa falta de preparo. Claro, é difícil imaginar o que se passou exatamente. Por que tantos ataques em pontos diferentes da cidade? De um lado havia o esforço de tirar da cama os escravos, e para

(19) Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fl. 7.

isso era preciso percorrer pelo menos as freguesias centrais de Salvador. De outro lado, parece ter havido uma atitude deliberada de tomar de assalto algumas instalações do governo. Foi assim no caso dos quartéis de São Bento e do Largo da Lapa e da prisão municipal. Mas não foi o caso do Forte de São Pedro e do quartel da cavalaria. O primeiro, que nem chegaram a atacar, apenas estava no caminho para o encontro com a turma da Vitória. Já a cavalaria, como vimos, se encontrava na rota de fuga da cidade e não há por que pensar que estivesse nos planos dos rebeldes atacá-la àquela altura.

Há um documento que esclarece os movimentos aparentemente desconexos dos insurgentes naquela noite. Trata-se da tradução de um dos "papéis árabes", feita a 7 de fevereiro de 1835 por um certo Albino, escravo haussá do advogado Luís da França d'Athaide Moscoso. Diz o texto do que seria um "bilhete":

> devião sahir todos das duas até as quatro horas invisiveis, e que depois de fazerem o que podessem, hirião se ajuntar no Cabrito detraz de Itapagipe em hum boraco grande que ali há, com a gente do outro engenho, que fica atraz e junto, porque esta gente já tinha feito aviso e quando esta não viesse elles hirião juntar-se no mesmo Engenho tendo muito cuidado de fugir dos corpos da Guarda para surprehende-los, até elles sahirem logo da cidade.[20]

O texto não prima pela clareza, mas permite-nos concluir que o plano era levantar a cidade ("fazerem o que poderem") e levar imediatamente o movimento para o Recôncavo ("sahirem logo da cidade"). Mesmo diante da antecipação forçada da revolta, parece que os rebeldes tentaram seguir o que fora originalmente planejado. A região produtora de cana, coração do escravismo baiano, sem dúvida estava no roteiro da rebelião. De lá vieram combatentes para a cidade; desta seguiriam as forças rebeldes para levantar a escravaria dos engenhos.

Assim, a estratégia insurrecional não fora ocupar Salvador de imediato. Talvez por isso os rebeldes não insistissem em tomar posições — quartéis, palácios, igrejas. Tratavam de

(20) "Devassa do Levante", p. 130.

agitar a cidade. Não pretendiam ficar paralisados em Salvador, aguardando o inevitável cerco, como acontecera aos portugueses em 1823 e aconteceria mais tarde aos sabinos em 1837-1838. Tudo indica que sabiam da estratégica posição do Recôncavo na geografia político-militar da Bahia. Quando foram barrados em Água de Meninos, já haviam "feito o que podiam" e procuravam encaminhar a segunda etapa da insurreição. O engenho do Cabrito — hoje um bairro popular —, ponto marcado para a reunião, ficava praticamente na fronteira entre Salvador e o Recôncavo rural.

Uma maneira de se avaliar as ações dos rebeldes na cidade é levar em conta, ao lado do que fizeram, o que podiam ter feito. Apesar da confusão daquela noite, eles não apelaram para a violência indiscriminada. Não invadiram casas, matando, saqueando, incendiando, enfim submetendo Salvador a um generalizado terror. Eles sequer promoveram violências contra seus senhores e suas famílias. Se assim o fizessem, talvez tivessem melhor sorte, pois o caos criado certamente dividiria as atenções dos adversários, confundiria a ordem urbana, incentivando mais adesões ao movimento. Ao invés disso, optaram por um enfrentamento quase clássico, de combater somente as forças organizadas para combatê-los. O próprio presidente da província admitiu com um quê de admiração e respeito esse lado criterioso do movimento: "hé innegavel que elles tinhão um fim politico, porquanto não consta que elles roubassem alguma casa nem que matassem aos senhores ocultamente".[21] Diante disso, só a cegueira etnocêntrica de certos autores poderia ver esses homens como fanáticos.

Os rebeldes, aliás, não estavam preparados para uma luta convencional. Eles contavam com poucos homens, a grande maioria armada apenas com armas brancas, que só poderiam ter funcionado com eficiência num corpo-a-corpo generalizado, isto é, num levante de massas mesmo. Mas seus adversários evitaram tanto o corpo-a-corpo como a insurreição generalizada dos escravos urbanos. Em termos de armas de fogo, os rebeldes só contavam com umas poucas pistolas. Nada expressa melhor a frustração com essa situação do que

(21) Pres. Francisco Martins ao Ministro da Justiça, 31.1.1835, fl. 197.

uma cena envolvendo o liberto nagô André. Na segunda feira, 26 de janeiro, alguém o viu em seu local de trabalho (era cortador de carne) esmagando a golpes de machado uma pistola e esbravejando contra ela: "diabo, tu não me serviste para o dia de hontem, também não me serves mais". Aparentemente os rebeldes até tinham um armeiro entre eles, o liberto nagô Antônio Manoel do Bomcaminho, homem de 64 anos, mas parece que ele não pôde entregar as armas a tempo. Em sua casa a polícia encontrou cinco espingardas, dois mosquetes, oito pistolas e oito espadas. Pouca coisa. Além dessas, só havia algumas armas que precisavam de um ou outro reparo. O arsenal do sexagenário Bomcaminho — nome irônico para um rebelde — dificilmente mudaria o rumo dos acontecimentos de 25 de janeiro.[22]

Os africanos correram e lutaram através das ruas de Salvador sem descanso durante mais de três horas. É quase impossível imaginar que, no final, ainda houvesse gente que entrara na luta desde seu início na Ladeira da Praça. De qualquer modo, quando enfrentaram a cavalaria em Água de Meninos, estavam exaustos e enfraquecidos. Muitos, é claro, já haviam desistido. O escravo nagô Higino, jovem de 17 anos, declarou que "por não poder aguentar mais a briga com os soldados elle fugiu de madrugada para a casa de seo senhor". A rua devia estar um inferno para levar o escravo a "fugir" para a casa do senhor. O escravo nagô Cornélio, do grupo muçulmano da Vitória, não foi muito longe. Chegando ao Forte de São Pedro voltou para casa assustado com o fogo cerrado vindo de dentro do quartel. Já o escravo jeje Alexandre, depois da revolta, comentou com uma preta nagô que "quis ir porem como vio os outros estarem morrendo não foi".[23]

É difícil calcular o número de africanos que realmente saíram às ruas para lutar. A noite sem lua não permitiu à polícia fazer uma estimativa segura das forças inimigas e não encontramos nenhuma contagem não-oficial dos rebeldes. O

(22) A citação de André está nas "Peças Processuais do Levante", p. 49; sobre o armeiro ver "Devassa do Levante", p. 67.

(23) A Justiça de Higino, Nagô, Escravo de José Maria Fonseca, AEBa., *Insurreições*, maço 2849, fl. 4; a Justiça de Nécio, Nagô, Escravo de Mellors Russell, fl. 34; e A Justiça de Alexandre, Jeje, Escravo de Domingos José Gonçalves Pena, AEBa., *Insurreições*, maço 2848, fl. 9.

presidente da província se conformou com uma vaga avaliação: "sua quantidade excede de 200 individuos". (Isso equivale a um governador baiano em 1985 falar de uma rebelião armada "de mais de 7 000 indivíduos".) O chefe de polícia da época não arriscou uma estimativa global dos combatentes africanos em seu famoso relatório. Sua narração da batalha de Água de Meninos registra a certa altura a presença de 50 a 60 rebeldes; adiante acrescenta "alguns africanos". Parece-nos uma estimativa baixa, mas mesmo que a consideremos confiável, não ajuda a calcular todos os que lutaram do lado africano: os que dedicaram tempo integral durante as três horas que durou o levante e os que se bateram apenas parte desse tempo. Considerando esses fatores, inclusive as desistências ao longo do caminho, a estimativa de 400 a 500 oferecida por Howard Prince parece razóavel. Entretanto, arriscaríamos um número em torno de 600, embora não acreditemos que uma força dessa magnitude tenha se reunido a um só tempo em qualquer momento do levante. Com efeito, sejam quais forem os cálculos, poucos dos 22 000 africanos vivendo em Salvador naquela época entraram na rebelião. E possivelmente nem mesmo todos a par da conspiração saíram às ruas para lutar.[24]

Quanto às forças da legalidade, Gonçalves Martins mencionou explicitamente 182 homens sob seu comando. Mas essa estimativa não incluiu os soldados de artilharia aquartelados no Forte de São Pedro, os homens da cavalaria só temporariamente sob as ordens do chefe de polícia, os guardas nacionais e o grande número de "paizanos" que formaram patrulhas em seus bairros ao lado dos juízes de paz e inspetores de quarteirão. Era provavelmente mais gente do que aquela do lado dos rebeldes, mas a maioria não se fez presente nas ruas para enfrentar os africanos cara a cara; permaneceu defendendo seus quartéis e acertando a tiros seus atacantes.[25]

(24) Pres. Francisco Martins ao Ministro da Justiça, 31.1.1835, fl. 197v; Martins, "Relatório", *passim*; H. Prince, "Slave Rebellion", p. 169; Etienne Brazil, "Os Malês", p. 92, calculou em 1 500 o número de conspiradores, mas suas contas não se apoiam em qualquer evidência minimamente razoável.

(25) Para as estimativas do chefe Martins, ver "Relatório", *passim*, e seu "Supplemento à Minha Exposição dos Acontecimentos do Dia 7 de Novembro", *in A Revolução de 7 de Novembro de 1837* (*Sabinada*), Publicações do AEBa., 1838, vol. 2, pp. 287-288.

O número total de mortos em 1835 foi mais de 70. O chefe de polícia contou 50 africanos mortos durante o levante, ou afogados no mar. Talvez para ser original, o presidente Souza Martins calculou em "pouco mais de 40 os negros mortos". Mas outros morreram posteriormente de ferimentos recebidos no decorrer da luta. Destes, conseguimos informações sobre quatro apenas: o escravo Henrique, que teve seu dedo grande da mão esmagado por uma bala, mas conseguiu chegar em casa sem ser molestado. A 31 de janeiro, seis dias após o levante, foi preso e levado ao hospital da Misericórdia, onde chegou "já em estado tetânico". Três dias depois morreu. Morreram também no hospital os escravos nagôs Noé, Hipólito e Constantino. Além destes, pudemos identificar os nomes de pouquíssimos africanos mortos. As notícias sobre eles são vagas, como esta escrita por um inspetor de quarteirão: "um barbeiro que dizem ter morrido na noite do dia 24 do corrente na cavalaria por ir com os malvados africanos seus companheiros". Nenhum nome. Mas alguns nomes podem ser retirados do anonimato completo: Flamé, Batanhos, Combé, Mama Adeluz, Vitório Sule, Dassalú, Nicobé, Gustard — a maioria escravos dos ingleses da Vitória. Todos perderam a vida em 1835.[26]

O número de africanos feridos é ainda mais difícil de calcular, mas deve ter sido bem maior do que o de mortos, como é comum nos conflitos armados. Alguns ficaram com pesadas memórias da revolta inscritas em seus corpos mutilados. O escravo Pedro teve a perna fraturada por um tiro e depois amputada. Quase todos os africanos mortos ou feridos foram alvo de armas de fogo, atingidos a distância por seus adversários.

Segundo as contas de Gonçalves Martins, apenas nove pessoas foram mortas pelos rebeldes. Entre estas, quatro mulatos e um crioulo, todos paisanos. Destes, temos os nomes de quatro: José Luís de Sales, Inocêncio Macineiro, Joaquim dos Reis e Geraldo das Mercês (o crioulo). As outras cinco pessoas foram o sargento Tito da Guarda Nacional, o guarda per-

(26) "Devassa do Levante", pp. 68, 75; Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fl. 3. Os nomes dos mortos foram encontrados ao longo de toda a documentação relativa à rebelião.

manente Fortunato José Braga, o guarda nacional Siqueira e o soldado de artilharia Simpliciano Antônio. Todos os nove eram gente simples do povo livre. Houve também feridos deste lado, alguns gravemente, como o tenente Lázaro do Amaral, o primeiro homem da lei a ser posto fora de combate na Ladeira da Praça. O tenente ficou cheio de cicatrizes deformantes. Outro que se saiu mal foi o liberto angolano Miguel Vitório, condenado a carregar pelo resto da vida uma profunda cicatriz na face esquerda. Os corpos de delito das vítimas dos rebeldes mostram que seus ferimentos foram feitos, sem exceção, por "objetos cortantes", isto é, espadas, facas e lanças.[27] Isso comprova que as poucas armas de fogo que os insurgentes conseguiram amealhar, principalmente pistolas, só lhes serviram de peso.

(27) Estas informações estão em várias partes da documentação sobre a revolta.

Os filhos de Alá na Bahia

"Alá não quer injustiça contra suas criaturas."

Alcorão (3:108).

Não há sombra de dúvida sobre o papel central desempenhado pelos muçulmanos na rebelião de 1835. Os rebeldes foram para as ruas com roupas só usadas na Bahia pelos adeptos do islã. No corpo dos que morreram, a polícia encontrou amuletos muçulmanos e papéis com rezas e passagens do Alcorão. Estas e outras marcas da revolta levaram o chefe de polícia Gonçalves Martins a concluir o óbvio: "O certo", escreveu ele, "é que a Religião tinha sua parte na sublevação". Seguia a observação: "Os chefes faziam persuadir os miseráveis, que certos papéis os livrariam da morte". E o outro Martins, o presidente: "Parece-me que o fanatismo religioso tão bem entrava nesta conspiração".[1] Todos que posteriormente escreveram sobre a revolta não puderam evitar o fator religioso, seja para enfatizá-lo absolutamente ou para diminuí-lo demais. Ambas as posições têm seus méritos, mas são ambas incompletas. Neste e no capítulo subseqüente trataremos deste polêmico aspecto da revolta.

(1) Francisco G. Martins, "Relatório", p. 122; Pres. Francisco de S. Martins ao Ministro da Justiça, 31.1.1835, AEBa., *Correspondência*, Livro 681, fl. 197.

Antes de discutir em termos mais estritos o envolvimento muçulmano em 1835, seria bom apreciar a presença do islã na comunidade africana da Bahia nesse período. Segue então um pouco de etno-história dos malês baianos.

Possivelmente o primeiro grande contingente de africanos muçulmanos chegou à Bahia na passagem do século XVIII para o XIX. É claro que durante os mais de duzentos anos anteriores de tráfico, muitos dos africanos vindos da Costa da Mina eram maometanos, entre eles principalmente os *malinkes*, aqui chamados mandingos. No século XIX vieram sobretudo haussás, iorubás (ou nagôs) e povos vizinhos, vítimas dos distúrbios políticos e religiosos que devastaram seus países. Era uma época de expansão do islã na África Ocidental, especialmente na região oeste da atual Nigéria. O islã movimentava-se por meios pacíficos, mas ia à guerra sempre que os regimes políticos tradicionais lhe dificultavam a vida. Foi assim que o famoso líder muçulmano Shehu Usuman dan Fodio (ou o Xeque dan Fodio) iniciou em 1804 uma *jihād*, a guerra santa islâmica, contra o regime hostil do rei Yunfa de Gobir. O conflito produziu milhares de escravos, fulanis e haussás principalmente, que vieram alimentar os entrepostos negreiros da baía de Benin. Os líderes dessa *jihād* eram fulanis, e eles terminaram por organizar, em território fulani e haussá, o poderoso califado de Sokoto. Expansionista, o califado nunca deixaria de se envolver em conflitos na região, conflitos que produziriam mais escravos para o tráfico atlântico.[2]

Outros acontecimentos, desta feita em território iorubá, explicam também a presença de escravos muçulmanos na Bahia. O final do século XVIII marcou o apogeu do império iorubá de Oyo, hegemônico entre todos os subgrupos de língua iorubá e entre estados tributários à sua volta, a exemplo do Daomé dos *ewes* (jejes). Oyo começa a se desintegrar a partir de uma série de guerras civis iniciadas em 1797 no Sul da atual Nigéria com a revolta do guerreiro Afonjá. O líder re-

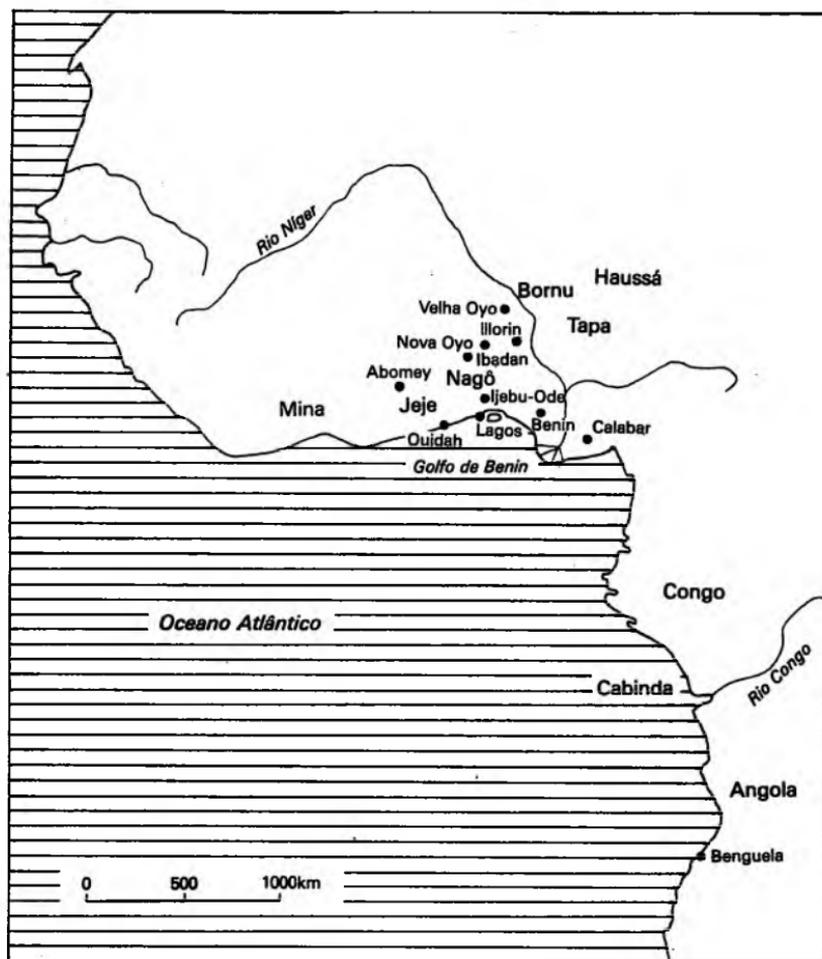
(2) M. G. Smith, "The Jihād of Shehu dan Fodio", *in* I. M. Lewis (org.), *Islam in Tropical Africa*, Londres, 1966, pp. 296-315; J. S. Trimingham, *A History of Islam in West Africa*, Londres, 1970, pp. 198 e segs.

belde era nada menos que o *āre-ona-kakanfò* (comandante-em-chefe) do exército imperial, e se recusara a obedecer ordens do *alāfin* (rei de Oyo) para atacar dependências do reino, considerado sagrado, de Ifé. No decorrer de sua campanha, Afonjá, que não era muçulmano, tomou como aliados um bom número de iorubás islamizados e escravos haussás. Os haussás, à época um povo relativamente penetrado pelo islã, constituíam a maior parte da mão-de-obra escrava servindo em país iorubá; eram particularmente famosos como cordoeiros, pastores (tinham, inclusive, reputação de veterinários competentes) e médicos-cirurgiões. "Alguns desses escravos", comenta o historiador haussá Mahdi Adamu, "estavam também engajados na agricultura e outros trabalhavam como agentes e assistentes comerciais de seus donos".[3] Embora a maioria desses escravos fosse retida entre os iorubás como trabalhadores especializados, alguns eram tradicionalmente vendidos na costa para o tráfico atlântico. Mas é só a partir da rebelião de Afonjá que seu número começa a engrossar nas feitorias do Golfo de Benin.

Com efeito, os haussás vieram a constituir a coluna vertebral do exército rebelde do *kakanfò* Afonjá. Em 1817 se generalizou no império Oyo uma grande revolta desses escravos. Por outro lado, desde o início, os iorubás muçulmanos decidiram apoiar o comandante-em-chefe como uma reação às pressões do poder do *alāfin* — um poder que encarnava a religião tradicional dos orixás, no caso de Oyo principalmente o culto a Xangô. Com a ajuda desses aliados, a rebelião estritamente política de Afonjá, segundo Gbadamosi, "terminou se misturando com o fermento e a agitação muçulmanos da época".[4] As forças rebeldes ocuparam a cidade de Illorin, ao Norte, onde fundaram um emirado que veio a se tornar verdadeira Meca iorubá. Aí os muçulmanos passaram a possuir escravos "pagãos" capturados na guerra. O historiador iorubá Babatunde Agiri comenta irônico: "Os escravos muçul-

(3) *Ibidem*; Mahdi Adamu, "The Delivery of Slaves from the Central Sudan to the Bight of Benin", *in* H. A. Gemery e J. S. Hogendorn (orgs.), *The Uncommon Market*, Nova Iorque, 1979, p. 176.

(4) T. G. O. Gbadamosi, *The Growth of Islam Among the Yoruba, 1841-1908*, Atlantic Highlands, Nova Jersey, 1978, p. 9.

A África do Tráfico Baiano (Século XIX)

manos que com sucesso se revoltaram contra o governo de Oyo em 1817, agora possuíam escravos eles próprios".[5]

Entre 1817 e 1820, Afonjá se empenhou na formação de seu *jamaa*, um exército muçulmano, mas a reação do *alāfin* não tardou. O velho império conseguiu levantar forças para enfrentar seu antigo servidor. Afonjá, então, buscou apoio externo junto aos dirigentes fulanis do califado de Sokoto. Mas estes tinham seus próprios planos. Assassinaram Afonjá, se apossaram de suas forças e deslancharam uma *jihād* contra os infiéis do país iorubá ao sul de Illorin. O avanço do califado foi lento, mas avassalador. Durou dez anos, pulverizou aos poucos o poder dos *ọbas* (chefes iorubanos) e transformou a região num inferno de pequenas guerras que se espalhavam feito ondas. A sociedade militarizou-se com a formação de inúmeros bandos armados independentes, que se capturavam mutuamente para abastecer o comércio escravo do Atlântico. A conquista fulani só foi barrada em 1840, pelo recém-criado reino de Ibadan.[6]

O islã teve um papel ambíguo nos movimentos político-religiosos da África Ocidental na primeira metade do século XIX. Por um lado representou a ideologia e inspirou formas de governo de estados geralmente expansionistas. Neste caso foi um aliado do poder, freqüentemente instrumento militarista que serviu a senhores e comerciantes de escravos. Mas por outro lado o islã representou o refúgio dos humildes. Deu força espiritual, moral e organizativa a homens pobres livres que viviam subordinados aos poderosos protegidos da religião tradicional e manteve viva a esperança de libertação de milhares de escravos muçulmanos. Foi então um instrumento de revolta. No que diz respeito ao país iorubá, Agiri resume com felicidade esse movimento contraditório:

> Illorin se tornou ponto de apoio à expansão muçulmana para o sul, mas além de suas fronteiras o islã desempenhou um papel

(5) Babatunde Agiri, "Slavery in Yoruba Society in the 19th Century", *in* Paul E. Lovejoy (org.), *The Ideology of Slavery in Africa*, Beverly Hills-Londres, 1981, p. 136.

(6) Allan G. B. Fisher e Humphrey J. Fisher, *Slavery and Muslim Society in Africa*, Garden City, Nova Iorque, 1976, *passim*, principalmente pp. 36-37; Smith, *Kingdoms of the Yoruba*, caps. 10 e 11; Robin Law, *The Oyo Empire*, Oxford, 1977, Parte 3.

> muito diferente daquele que fez no emirado. Nos estados iorubás independentes, o islã esteve mais associado aos escravos de origem nortista (haussá, bornu, tapa) e conseqüentemente esta religião proporcionou um ponto de comunhão potencial para a consolidação de uma subcultura escrava distinta. Muitos chefes iorubás viram este perigo.[7]

Foi principalmente essa segunda tradição do islã que os escravos muçulmanos tentaram reinventar no interior da sociedade escravista baiana.

Na Bahia de 1835, os africanos muçulmanos eram conhecidos como "malês". A origem desse termo tem sido objeto de disputa. Braz do Amaral, por exemplo, fez a ridícula sugestão de "má lei", rejeitada até pelo antiislamita militante Etienne Brazil. Talvez Braz quisesse enfatizar que o nome era pejorativo e portanto rejeitado pelos muçulmanos. Mas enfatizou um erro, pois "malê" não parecia possuir tal carga negativa, pelo menos nesse período. Mais razoável, o historiador americano R. K. Kent associou malê com *malām*, a palavra haussá tomada do árabe *mu'allim*, que significa clérigo, professor ou mestre — o mesmo que *alfa* em várias partes da África Ocidental, ou a corruptela baiana "alufá", que predominou na Bahia. Por outro lado, Nina Rodrigues, primeiro estudioso competente dos malês, sugeriu que o termo se derivava de Mali, o poderoso estado muçulmano da Costa do Ouro. Contudo, a explicação que nos parece mais sensata até agora é a de Pierre Verger, que associa o termo malê a *imale*, expressão iorubá para islã ou muçulmano. *Imale*, por sua vez, é apontado como sendo derivado de Mali. Desta forma, Nina, Etienne, Bastide e outros estudiosos que apontam a etnia malinke como origem de "malê" teriam passado por cima de uma palavra mais próxima. Mali estaria então na origem da origem, na ordem Mali — *imale* — malê, que acreditamos a mais correta. Por que o termo malê só aparece na Bahia no século XIX? Obviamente por causa da maior presença iorubá, que impôs o nome. No entanto, deve ficar claro que, na Bahia, "malê" não se refere a nenhuma etnia africana particular, mas a qualquer africano que tivesse

(7) Agiri, "Slavery in Yoruba Society", *op. cit.*, p. 137.

adotado o islã. Assim, havia nagôs, haussás, jejes, tapas e possivelmente também mandingos — enfim, pessoas pertencentes a diversas etnias — que eram malês.[8]

O islã não constituía uma força religiosa hegemônica entre os africanos na Bahia. Na melhor das hipóteses representava um concorrente de peso, num ambiente cultural que também incluía o culto dos orixás nagôs, o *vodun* dos jejes, o culto aos espíritos ancestrais dos angolanos — entre outras expressões religiosas africanas. Some-se o próprio catolicismo crioulo e se terá uma idéia do pluralismo religioso da comunidade africana e afro-baiana naquela época. O único grupo étnico cujos membros parecem ter, na maioria, abraçado o islã antes de chegar à Bahia era o haussá; talvez também seus vizinhos, os nupes (chamados "tapas" na Bahia), e os bornus. A maioria dos nagôs, etnia majoritária na província, permanecia adepta do candomblé. Mesmo os haussás, embora islamizados, continuavam ainda ligados ao culto de seus espíritos nativos, o *bori* — que não deve ser confundido com o ritual do candomblé com o mesmo nome.[9]

Foram os haussás quem na Bahia se tornaram prontamente identificados com o islã: malê e haussá eram sinônimos. Em seu relatório sobre a rebelião, o chefe de polícia observou a respeito dos rebeldes:

> Em geral vão quase todos sabendo ler e escrever em caracteres desconhecidos, que se assemelham ao árabe, usados pelos *Us-*

(8) A sugestão de Braz do Amaral é citada por Roger Bastide, *As Religiões Africanas no Brasil*, São Paulo, 1971, vol. 1, p. 203, nota 3; R. K. Kent, "African Revolt in Bahia", *Journal of Social History*, vol. 3, nº 4, verão, 1970, p. 356; Nina Rodrigues, *Os Africanos*, p. 104; Verger, *Flux et Reflux*, p. 352, nota 24. *Imale* derivaria de Mali segundo sugestão de Kathleen M. Stasik, "A Decisive Acquisition: The Development of Islam in 19th Century Iwo", Tese de Mestrado, Universidade de Minnesota, 1975, p. 83; Bastide, *As Religiões*, p. 204, confunde *malê* com *malinke* ou *mandingo* no Brasil; Manoel Querino, *A Raça Africana e Seus Costumes*, Salvador, 1955, p. 113, também considerava erradamente os malês um grupo étnico específico.

(9) O *bori* se assemelha a rituais de possessão comuns a vários povos africanos. Uma descrição preconceituosa do *bori* foi feita por A. J. N. Tremearne, *Hausa Superstitions and Customs*, Oxford, 1913, pp. 513-540. Muito melhor é a discussão etnográfica de Joseph Greenberg, *The Influence of Islam on a Sudanese Religion*, Seattle e Londres, 1946, cap. 3. No candomblé nagô, *bori* é o nome de um ritual (também chamado "alimentar a cabeça") ligado à iniciação na religião: ver Querino, *A Raça Africana*, pp. 60-63, e sobretudo Roger Bastide, *Le Candomblé de Bahia*, Paris, 1958, pp. 25-28.

> *sás*, que figuram terem hoje combinado com os Nagôs. Aquella nação em outro tempo foi a que se insurgiu nesta Província por várias vezes, sendo depois substituída pelos Nagôs.[10]

E a escrava Marcelina, perguntada sobre escritos achados pela polícia na casa de um liberto, disse:

> os papeis de reza de malês [foram] escriptos e feitos pelos mestres dos outros, os quaes andão ensinando, e estes mestres são de Nação Ussa porque os Nagôs não sabem e são convocados por aquelles para aprender, e tão bem por alguns de Nação Tapa.[11]

Entre os mestres malês existentes na Bahia em 1835 havia o comerciante haussá Dandará, liberto, também conhecido por Elesbão do Carmo; e o escravo tapa Sanim, cujo nome cristão era Luís. Ambos confessaram que já ensinavam a doutrina islâmica em suas terras. Outros haussás admitiram sua familiaridade com os papéis muçulmanos. Um deles, o escravo Antônio, disse haver freqüentado uma escola corânica na África.[12]

No entanto, é errado afirmar a exclusividade dos haussás nos negócios islâmicos na Bahia. Como vimos, o islã era uma religião em expansão nos reinos iorubás, e certamente centenas de iorubás muçulmanos aqui aportaram como escravos. Não duvidamos, inclusive, que por volta de 1835 os malês baianos fossem nagôs na sua maioria e não filhos de etnias minoritárias como a haussá ou, menor ainda, a tapa. De qualquer modo, os malês-nagôs tinham poder e prestígio dentro da comunidade muçulmana. Os escravos Ahuna e Pacífico Licutan, talvez as personagens mais importantes do levante de 1835, eram ambos conhecidos mestres malês de origem nagô. Também nagô era o alufá e líder rebelde Manoel Calafate, o liberto em cuja casa a rebelião começou. Vários nagôs confessaram terem se iniciado no islã antes de atravessar o Atlântico. O escravo Gaspar (Huguby para os africanos) declarou que "sabia ler e escrever já mesmo de sua terra". No ato de

(10) Martins, "Relatório", p. 121.
(11) "Devassa do Levante", pp. 69-70.
(12) A Justiça de Antônio, Haussá, Escravo de Bernardino José da Costa, AEBa., *Insurreições*, maço 2848, fl. 20.

sua prisão ele chegou a ler trechos em árabe para o juiz de paz, que quis saber de que tratava um livro apreendido, mas Huguby, segundo o escrivão, "não podia ou não sabia explicar no nosso idioma". Outro escravo nagô, Pedro, perguntado sobre o conteúdo de papéis e um livro encontrados em seu poder, respondeu que "o livro continha rezas de sua terra e os papéis várias doutrinas cuja linguagem e sua ciência ele sabia antes de vir de sua terra". O liberto Pompeu, mais cauteloso, informou que "tendo aprendido [as 'letras arábicas'] em sua terra pequenino, que agora quase nada se lembrava". Vê-se então que, da mesma forma que os haussás, os nagôs contavam com velhos muçulmanos em suas fileiras e o prestígio deles, influência e ascendência não podem ser subestimados. [13]

Velhos malês procuravam atrair malês novos. Os documentos da devassa de 1835 revelam um forte movimento de proselitismo e conversão em curso na Bahia dos anos trinta do século passado. O rótulo de "passivos" dado aos malês por Bastide é, por isso, injusto. A penetração muçulmana na comunidade escrava se realizava em níveis distintos de profundidade religiosa e de compromisso. Num nível mais superficial encontramos a adoção de símbolos exteriores da cultura muçulmana. Eram particularmente populares os amuletos ou talismãs malês. Os estudiosos do islã africano são unânimes em reconhecer a estima por esses amuletos também na África, apesar da oposição de líderes puritanos que através dos tempos os têm criticado como elementos de uma religiosidade tradicional, atrasada, espécie de atavismo pagão. Na Bahia, os talismãs malês eram objetos de uso obrigatório de muçulmanos e não-muçulmanos indistintamente, devido à reputação de possuírem forte poder protetor. Aliás, Nina Rodrigues observou, no final do século XIX, que os negros baianos em geral consideravam os malês "conhecedores de altos processos mágicos e feiticeiros". Os iorubás chamavam os amuletos de *tira* (na Bahia, "tiá", segundo Etienne Brazil), e os brancos acharam que se assemelhavam a escapulários católicos contendo orações e os nomearam "breves" nos autos de 1835. [14]

(13) A Justiça de Gaspar, Nagô, Escravo de Domingos Lopes Ribeiro, AEBa., *Insurreições*, maço 2846, fl. 5; A Justiça de Nécio, Nagô, Escravo de Mellors Russell, fl. 29; "Peças Processuais do Levante", p. 72.

(14) Bastide, *As Religiões Africanas*, vol. 1, p. 217, onde fala da "passividade" dos malês; J. S. Trimingham, *Islam in West Africa*, Oxford, 1959, caps. 2 e 5,

Os amuletos puderam ser amplamente divulgados além das fronteiras do grupo malê, porque não representavam um compromisso maior entre seu dono e o islã. De forma alguma ameaçavam o pensamento mágico de "pagãos", cujas relações com o sobrenatural eram naturalmente concebidas em termos de soluções para problemas imediatos que enfrentavam na vida cotidiana. O *tira* prometia proteção para todos e funcionou como um incrível veículo de propaganda islâmica na Bahia.

A palavra escrita, que os malês utilizavam, tinha grande poder de sedução sobre africanos só familiarizados com a cultura oral. Os amuletos eram em geral feitos com papéis contendo passagens do Alcorão e rezas fortes. Esses papéis eram cuidadosamente dobrados — operação que também tinha sua dimensão mágica — e colocados numa bolsinha de couro toda costurada. Em muitos casos, além dos papéis, outros ingredientes entravam na magia. Assim o escrivão do juiz de paz descreveu um desses amuletos:

> patuás ou embrulhos de coiro forão abertos neste acto descozendo-se com hum canivete de aparar penas, onde se achou varios fragmentos de cousas insignificantes, como sejão algudão embrulhado em um pouco de pó, e outros até com bocadinhos de lixo e os saquinhos com huns poucos de buzios dentro. Envolto em hum dos embrulhos de couro hum pequeno papel escripturado com letras arabicas.[15]

As substâncias "insignificantes" a que se refere seriam, provavelmente, areia molhada previamente com água de alguma forma santificada. Por exemplo, água usada por um mestre reconhecidamente piedoso ou na lavagem das tábuas sobre as quais os malês escreviam textos religiosos. Neste último caso, a água podia também ser diretamente bebida — a tinta era feita de arroz carbonizado — com o objetivo de fechar o corpo.

---

discute a interação entre o Islã e as religiões étnicas (à p. 35 menciona o uso generalizado de amuletos islâmicos por não-muçulmanos). A tradição de poder do amuleto malê é também discutida por Stasik, "A Decisive Acquisition", pp. 10 e 54. A citação de Nina Rodrigues foi retirada de seu *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, Salvador, 1935, p. 29.

(15) A Justiça de Lobão Maxado, Nagô-ebá, Forro, AEBa., *Insurreições*, maço 2847, fl.4.

Alguns amuletos eram feitos com pano-da-costa. Mas o couro era mais comum, pois protegia melhor as palavras e outros elementos protetores. É notável a semelhança entre os talismãs malês da Bahia e os ainda hoje usados na África negra:

> Em geral o talismã islâmico é uma bolsa de couro costurada e contendo um pedaço de papelão duro ... e dentro um pedaço de papel dobrado no qual estão escritas frases em louvor de Deus e símbolos cabalísticos — isto é, letras arábicas, pentáculos e coisas semelhantes.[16]

Em vários amuletos confiscados em 1835 foram também encontrados esses desenhos cabalísticos.

Mas vejamos o que está inscrito nos amuletos malês que sobreviveram, no meio dos processos, até nossos dias. Esses escritos foram traduzidos por Vincent Monteil e Rolf Reichert.[17] Este último arrolou doze amuletos, alguns dos quais traziam figuras cabalísticas. Sua descrição de um deles:

> (1) em nome de deus compassivo misericordioso que benza deus ... profeta depois ...
>
> Segue uma figura mágica retangular, dividida em 11 por 13 = 143 quadrados. Estes são preenchidos por letras isoladas, a cada uma das quais temos de atribuir um valor numérico. Debaixo do quadro:
>
> (2) em nome de deus compassivo (misericordioso) ... deus ...
>
> (3) ... ajuda de deus e triunfo iminente dá a boa notícia
>
> (4) aos crentes ajuda de deus e triunfo iminente dá a boa notícia
>
> (5) aos crentes ajuda de deus e triunfo iminente dá a boa notícia
>
> (6) aos crentes
>
> À esquerda, uma linha horizontal:

(16) Vincent Monteil, "Marabouts", *in* J. Kritzeck e W. H. Lewis (orgs.), *Islam in Africa*, Nova Iorque, 1969, p. 95.

(17) Vincent Monteil, "Analyse de 25 Documents arabes des Malés de Bahia (1835)", *Bulletin de l'Institut Fondamentale d'Afrique Noire*, tomo 29, Série B, nº 1/2, 1967, pp. 88-89; Rolf Reichert, *Os Documentos Árabes do AEBa.*, Salvador, 1979.

Amam-nos como se ama a Deus mas aqueles que creem amam a deus de modo mais forte e ...

Trata-se de uma frase, adequada para a rebelião, retirada do verso 13, sura 61, do Alcorão, e repetida várias vezes. Outro exemplo:

(1) em nome de deus compassivo misericordioso
(2) deus proteger-te-á das gentes
(3) deus não (conduzirá) o povo dos infiéis deus
(4) proteger-te-á das gentes deus não (conduzirá) o povo
(5) dos infiéis deus proteger-te-á das
(6) gentes deus não (conduzirá) o povo dos infiéis
(7) se deus quiser e com deus fica o êxito

Acompanha o texto (verso 67, sura 5) uma série de círculos com a palavra "fuga" (Reichert traduziu em mau português por "escapada") em cada um deles; "além desta, várias vezes as palavras 'senhor', 'dono', 'solitário' ", acrescenta o autor. Está claro que se trata do passaporte mágico de um quilombola. Outros amuletos economizavam palavras:

(1) em nome de deus compassivo misericordioso
Segue uma figura mágica retangular, subdividida em 16 campos quadrados, cada um preenchido com três, quatro ou cinco letras isoladas.
(2) gabriel miguel[18]

Pede-se aqui a proteção dos arcanjos, também presentes na doutrina islâmica.

A magia dos textos e desenhos islâmicos servia a uma variedade de fins protetores. Os africanos presos em 1835 raramente falaram sobre ela e, quando o fizeram, evitaram revelar qualquer relação com a revolta. Mas fora essa óbvia função política, na mira do amuleto estava sobretudo o poder do

(18) *Apud* Reichert, *Os Documentos*, documentos n.ºs 29, 19 e 21, a ordem em que aparecem em nosso texto. Os números entre parênteses representam as linhas dos documentos originais, de acordo com a notação de Reichert.

dia-a-dia. O liberto haussá Silvestre José Antônio, um mascate, foi preso com cinco patuás em sua mala de negócios e declarou que "herão oraçoens para livrar de algum mao acontecimento nas viagens que fazia para o Recôncavo". Um bom comerciante muçulmano nunca viaja sem um bom número de amuletos de guarda. Um caderninho de rezas islâmicas também podia funcionar para proteger seu usuário contra... as más línguas. Foi assim que o liberto Pedro Pinto pediu a um malê letrado que lhe produzisse um, para ele "se livrar da boca do Povo". Pedro, por sinal, não era malê.[19]

Além da proteção contra os agentes humanos do mal, os amuletos ajudavam seus donos a controlar os astrais incertos do mundo dos espíritos. Os *isköki*, por exemplo, são espíritos haussás que, como todo espírito, precisam ser cuidados de acordo com preceitos específicos. Sua essência é o ar — *iska* (singular de *isköki*), que significa literalmente "vento". Com a introdução do islã, esses espíritos haussás separaram-se em forças do bem e do mal, passando a se confundir com os *djins* muçulmanos. Esses espíritos (chamados *anjonu* ou *alijano* em iorubá) são também formados de ar, mas associado com o fogo. Daí se entender por que em 1835 o liberto Lobão Machado assim referiu-se à função de vários amuletos encontrados em sua casa: "trazia aquillo para o livrar do vento". Da mesma forma o escravo nagô José declarou haver comprado seu *tira* de uma preta africana "por essa lhe dizer que aquilo hera bom para o vento". José já morava há dez anos em terra de branco e continuava sua viagem cultural própria. É interessante lembrar que, segundo a sabedoria popular, o vento continua a ser temido. Ele traz certas doenças e pode fixar para sempre deformações no corpo de quem as imite inocente ou maldosamente. Hoje em dia é o vento físico que possui esses poderes, mas o sentido mais profundo disso se vai encontrar em concepções tipo *iska*, *djins*, *anjonu* e outros seres no ar.[20]

(19) A Justiça de Silvestre José Antônio, Haussá, Forro, AEBa., *Insurreições*, maço 2849, fl. 6v; A Justiça de José Gomes, Haussá, e Pedro Pinto, Nagô, Forros, *in ibidem*, fl. 10.

(20) Para uma boa discussão sobre os *iskoki* — sua natureza, poderes, tipos e relação com as crenças islâmicas —, ver Greenberg, *The Influence of Islam*, pp. 27 e segs.; ver também Trimingham, *Islam in West Africa*, pp. 35-36, 54-55, 60, 63, 111,

Via de regra, os amuletos muçulmanos são produzidos e vendidos por mestres cujos poderes místicos, sua *baraka*, se incorporam ao objeto produzido. Na África, a produção de talismãs constituía (e ainda constitui), em certos casos, a principal atividade e importante fonte de renda de muçulmanos letrados. A crença de que quanto maior o número de amuletos possuídos, maior é a proteção proporciona um mercado sempre em expansão (e as possibilidades de fraude obviamente também se expandem). Na sociedade escravista baiana é duvidoso que os mestres malês, especialmente os escravos, pudessem exercer somente a ocupação especializadíssima de produtores de protetores mágicos. Mesmo assim, encontramos um pescador malê que tinha um bom negócio de amuletos. De acordo com uma testemunha, o escravo haussá Antônio, morador em Itapagipe, "escrevia oraçoens na sua lingua e vendia aos outros parceiros e que por isso ganhava quatro patacas por dia". Quando foi preso, achou-se em seu quarto uma pena de escrever:

> perguntado ... o mesmo escravo pelo juiz o fim para que conservava tal penna, respondeo que tinha para escrever coisas tendentes a sua Nação, sendo mandado no mesmo acto escrever fez com a fingida penna molhada na tinta huns garatuges (*sic*) e perguntando o juiz... o que tinha escripto, respondeo que o que tinha escripto era o nome da "Ave Maria" ...

Essa relação islã-cristianismo não parece ter tocado o juiz de paz. Antônio continuou tranqüilamente afirmando a seus interrogadores que "no tempo de pequeno em sua terra, andava na escolla" e aí aprendera o árabe para escrever "oraçõens segundo o sisma da sua terra".[21]

155, etc. As citações dos africanos foram retiradas de A Justiça de Lobão Maxado, Nagô, Forro, fl. 4, e A Justiça de José, Nagô-ebá, Escravo de Gey de Carter, AEBa., *Insurreições*, maço 2847, fl. 9.

(21) Sobre comércio de amuletos na África, ver Monteil, "Marabouts", p. 95, e Trimingham, *Islam in West Africa*, p. 81. As citações deste parágrafo estão em A Justiça de Antônio, Haussá, Escravo de Bernardino José da Costa, AEBa., *Insurreições*, maço 2848, fl. 6v.

Outro símbolo da presença islâmica na comunidade africana era o uso de uma roupa toda branca, espécie de camisolão comprido, chamada "abadá" na Bahia. Em país iorubá, esse termo não se referia exatamente à roupa muçulmana. Segundo o pioneiro historiador iorubá, reverendo Samuel Johnson, o *agbada* se caracterizava exatamente por ser "sempre feito com material tingido ou colorido". Já o *suliya* era "sempre feito de material branco", embora Johnson não associasse esta vestimenta especificamente aos muçulmanos — era apenas um tipo de camisola usada pelos homens iorubás. Parece que os malê-nagôs da Bahia mudaram o nome da roupa, no ritmo de reinvenção das coisas típico das culturas escravas do Novo Mundo. O abadá baiano nunca era vestido em público, para evitar a visibilidade do malê e conseqüente perseguição das autoridades policiais, sempre atentas ao estranho entre os negros. Foi somente durante a rebelião de 1835 que o espetáculo de centenas de filhos de Alá usando o branco pôde ser visto pela primeira vez nas ruas de Salvador. Por isso as autoridades policiais se referiram ao abadá como "vestimentas de guerra". Na paz os malês só usavam a roupa branca em casa, longe de olhos curiosos, durante suas rezas e rituais. Assim é que José, escravo congo do liberto Gaspar da Silva Cunha, declarou sob interrogatório que seu senhor só botava o "saiote branco" quando "ia conversar no sótão".[22]

Alguns africanos viam no abadá um símbolo de ascendência social. O escravo nagô Bento afirmou "a respeito das roupas, que na sua terra são ornadas com ellas as gentes grandes, as quaes se entendem o Rey e seus fidalgos". Já o escravo Higino disse: "Essas roupas vêm d'onde vêm panos da Costa e não se vendem pelas ruas, e quem veste ellas hé Gente grande quando vai na guerra".[22a] São curiosas afirmações, mesmo levando-se em conta o que possa haver de tentativa de confundir o interrogador. Será que os malês eram vistos como "gente grande" pelo resto da comunidade africana e suas roupas representavam essa preeminência? Qualquer resposta taxativa, negativa ou positiva, seria difícil de ser sustentada à luz da

(22) Samuel Johnson, *The History of the Yorubas*, Londres, 1921, p. 111; "Devassa do Levante", p. 75.

(22a) A Justiça de Higino, Nagô, Escravo de José Maria da Fonseca; Translado dos Autos da Conceição da Praia, fl. 26v.

documentação existente. É possível que tanto Bento como Higino pertencessem a um grupo de escravos que via os malês daquela forma porque não tinha familiaridade com seus costumes. A necessidade dos malês de viverem numa certa clandestinidade ajudava a manter essa visão, que possivelmente agradava-lhes, visto que tinham desejos reais de superioridade.

Se o abadá tinha funções apenas rituais na Bahia, estamos diante de mais uma adaptação/mudança cultural africana face às restrições estabelecidas pela sociedade escravista. Já que não podiam estar em público com suas roupas tradicionais, os malês baianos inventaram uma forma peculiar para se identificarem uns aos outros na rua: o uso, nos dedos, de anéis de metal branco — prata ou ferro. Não encontramos nada semelhante na literatura sobre muçulmanos na África. Aqui na Bahia, de acordo com o depoimento do nagô liberto João, os "aneis brancos ... eram o distintivo de que uzão os daquela sociedade [malê] para se conhecerem". Parece que, com a derrota de 1835, mesmo esse símbolo caiu, já que a partir de então todo mundo passou a saber seu significado. Uma testemunha depôs que "logo no dia seguinte da insurreição dos pretos, tiraram todos os anéis dos dedos". Bem mais tarde, no início do século XX, este pioneiro etnólogo, Manoel Querino, registrou que anéis de prata eram usados pelos malês baianos apenas como alianças de casamento.[23]

O ambiente urbano de Salvador facilitou de muitas maneiras as atividades de propaganda islâmica. A relativa independência dos escravos urbanos, a presença de um segmento numeroso de libertos e a interação entre os dois grupos ajudaram a criar uma rede dinâmica de proselitismo, mobilização e convívio. Os malês que sabiam ler e escrever o árabe, fossem escravos ou libertos, passavam seus conhecimentos para outros. Reuniam-se nas esquinas para oferecer seus serviços e enquanto esperavam os fregueses se ocupavam de religião e rebelião. Além de ler, escrever, conversar, também costura-

(23) A Justiça de Cornélio, Nagô, Escravo de João Firmiano Caldeira, AEBa., *Insurreições*, maço 2847, fl. 15; Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fl. 66; Querino, *A Raça Africana*, p. 108.

vam abadás e barretes malês. Uma testemunha, a crioula Maria Clara da Costa Pinto, que morava à Rua da Mangueira, em frente a um desses pontos de reunião de africanos, declarou que o liberto nagô Aprígio (colega de quarto de Manoel Calafate) e outros malês

> desde a muito fazião escripturações das que ora aparecerão, ou forão achadas aos insurgentes, com letras e caracteres inteiramente estranhos, segregando naquelle lugar outros de sua Nação ... aos quaes ensinava Escrever com ponteiros, molhados com tinta que tinha em garrafa, como por muitas vezes presenciou, e mesmo lhes ensinavão rezas em sua lingua.[24]

O alferes e poeta Ladislau dos Santos Titara, quando não estava ocupado em escrever poemas patrióticos, também costumava acompanhar os movimentos do mesmo grupo e acusou que "os via fazendo, muito principalmente o último [Aprígio], certos camizotes e barretes com que apparecerão uniformizados os insurgidos e ouvia dizer que elle ensinava a ler os outros da mesma nação".[25]

As casas de africanos libertos também abrigavam encontros de malês para rezas, refeições, comemorações e naturalmente conspirações. Era o que acontecia na casa de Manoel Calafate, onde, segundo depoimento do escravo Ignácio, os malês se reuniam freqüentemente, sob o comando do mestre Manoel. Outro local muito freqüentado pelos malês era a loja de fumo do professor Dandará, no mercado de Santa Bárbara. Aí, segundo confissão do próprio mestre, ele juntava a juventude africana para ensinar a palavra de Alá. Uma das testemunhas de acusação declarou que ele promovia orações coletivas (*salah*) duas vezes ao dia, segundo o costume muçulmano. O *malām* Luís Sanim, por sua vez, ensinava aos fiéis que se reuniam na casa do liberto nagô Belchior da Silva Cunha, localizada na Rua da Oração, a poucos metros de onde vivia Manoel Calafate. Em alguns casos, os escravos se bene-

(24) "Peças Processuais", p. 108.

(25) *Ibidem*, p. 107. Titara escreveu naquele ano de 1835, talvez não por simples coincidência, seu famoso poema "Paraguaçu", em louvor da Independência da Bahia. Agradecemos a Luciano Diniz e Paulo César Souza esta lembrança.

ficiavam da liberalidade de seus senhores e se reuniam em seus quartos, onde recebiam amigos e ali ficavam lendo e escrevendo. Assim acontecia em casa do inglês Stuart. Já o inglês Abraham permitiu a seus escravos James e Diogo que construíssem uma palhoça no quintal. Este era talvez o centro comunitário malê mais importante da Bahia em 1835. O popular alufá Pacífico Licutan não teve tanta sorte com o seu senhor, um homem intransigente, como se verá adiante. Licutan e outros escravos se cotizavam para alugar um quarto onde realizar seus encontros em paz. A maioria dessas "mesquitas" privadas ("machachalis", segundo Etienne Brazil) se localizavam no centro da cidade de Salvador, com exceção daquela dirigida por Dandará e a da Vitória. Os mestres Manoel, Sanim e Licutan atuavam num pequeno raio que ia da Ladeira da Praça ao Terreiro de Jesus.[26]

Não sabemos em detalhe o que se passava por trás dessas portas, mas pode-se fazer uma idéia a partir do que sabemos. Os malês se reuniam para orar, aprender a ler e escrever o árabe e decorar versos do Alcorão, todas tarefas importantíssimas, indispensáveis, da educação islâmica em qualquer lugar e época. A conversão pela revelação da leitura é assim expressa pelo Alcorão: "Os descrentes entre os Povos do Livro [judeus e cristãos] e os pagãos não desistiram da descrença até que a Prova lhes foi dada: um apóstolo de Alá lendo-lhes páginas santificadas de eternas escrituras" (98: 1).[27] Não deixa de impressionar como a experiência da leitura e da escritura interessava a escravos e libertos, que sempre arranjavam tempo para se dedicar a elas. Durante a operação de buscas desencadeada após a derrota da revolta, a polícia apreendeu dezenas de pranchetas, usadas pelos malês para escrever. Essas pranchetas eram de madeira, com um formato retangular e um cabo numa das extremidades estreitas — assemelhavam-se muito às tábuas de cortar alimentos comuns em nossas cozinhas. Chamavam-se *allo* entre os haussás e *wala* ou

(26) *Ibidem*, pp. 15-16; Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fls. 28v e segs.; A Justiça de Nécio, Nagô, Escravo de Mellors Russell, fl. 15v; "Devassa do Levante", pp. 7-9, 74 e segs.; Brazil, "Os Malês", p. 85.

(27) Salvo indicações em contrário, traduzimos as citações corânicas que aparecem neste livro da edição da Penguin, *The Koran*, trad. e introd. de N. J. Dawood, Harmondsworth, 1974.

patako entre os iorubás. Foi a palavra *wala*, de novo uma palavra iorubá, que afinal se fixou na Bahia. A escrita se fazia diretamente sobre a madeira com uma tinta à base de arroz carbonizado; naturalmente, também se usava a *wala* como apoio para se escrever sobre o papel. Os malês exercitavam suas lições de árabe e religião copiando orações e passagens do Alcorão. Como vimos, a água que apagava as palavras possuía poderes mágicos, especialmente se elas haviam sido escritas por algum malê distinto por sua intimidade com Alá.[28]

Nem todas as palavras foram lavadas. Apesar de o papel ser bem caro naquela época, os malês fizeram um largo uso dele para registrar as coisas de sua crença. Foram muitos os papéis escritos em árabe encontrados pela polícia, e que tanto impressionaram os contemporâneos. Foi duro para uma sociedade onde a etnia dominante, os brancos, continuava predominantemente analfabeta, aceitar que escravos africanos possuíam meios sofisticados de comunicação. Eles teriam de estar na pré-escrita. Mas, pelo contrário, esses papéis revelam, inclusive, que havia entre eles pessoas bem instruídas no idioma do Alcorão, pessoas que deixaram a marca de sua caligrafia perfeita e gramática limpa. Africanos que, escravos na Bahia, com certeza tinham sido membros pelo menos de uma *intelligentsia* africana, quando não de classes comerciantes abastadas — posições sociais que lhes permitiram dedicar boa parte de suas vidas ao trabalho intelectual.

Um dos textos sem erros encontrados por Reichert é uma cópia da sura de abertura do Alcorão, "O Exordium":

(1) em nome de deus compassivo misericordioso ∵ louvor
(2) a deus senhor dos mundos ∵ compassivo misericordioso ∵
(3) soberano do dia do juízo ∵ a ti adoramos
(4) e de ti pedimos ajuda ∵ conduz-nos na senda
(5) reta ∵ na senda daqueles aos quais fizeste
(6) bem e que não são objeto de teu aborre-
(7) cimento e não são os aberrados amém

(28) Trimingham, *Islam in West Africa*, *passim*; Brazil, "Os Malês", pp. 77-88.

Mas não foram apenas as mãos de educados malês que produziram os famosos "papéis árabes". Muitos dos escritos saíram de mãos inexperientes de estudantes que ainda se iniciavam no islã, ou pelo menos em seu idioma. Nesse sentido eles comprovam o ritmo dinâmico de conversão e educação muçulmanas na Bahia às vésperas do movimento de 1835. Um exemplo do trabalho de um iniciante:

(1) em nome de Deus compassivo mise-
(2) ricordioso. que deus te salva
(3) do mal. não as contará
(4) todos sobre ....
(5) .... de elas amém

Aqui, segundo Reichert, "o autor cometeu erros evidentes, omissões, letras desajeitadas, etc.".[29]

Escrevia-se muito para memorizar orações e textos corânicos. Isto representava um passo importante na integração ao islã, porque permitia ao iniciado participar plenamente nas preces coletivas e somar sua voz ao drama do ritual. Significava um compromisso mais profundo com a comunidade malê e seus projetos. Segundo o liberto Gaspar da Silva Cunha "elle não entrava na reza por ser principiante". Quem entrava, sempre levava consigo, além da *wala* e do abadá branco, folhas de papel e o rosário malê ou *tessubá*. Querino assim descreve esse objeto: "cinquenta centímetros de comprimento, tendo noventa e nove contas grossas de madeira, terminando por uma bola em vez de cruz"; e em 1835 um escrivão descrevia-o assim: "huma enfiada de 98 contas de côco com hum cordão ... de algodão". Os brancos e negros antimalês chamavam-no maliciosamente de "rosário de pagão". Muitos destes rosários foram confiscados pela polícia naquele ano.[30]

(29) *Apud* Reichert, *Os Documentos Árabes*, documentos n.ºs 8 e 15. Curiosamente, as páginas desse livro não são numeradas.

(30) As etapas de iniciação ao Islã são discutidas por Trimingham, *Islam in West Africa*, pp. 34 e segs.; "Devassa do Levante", p. 35 (citação de Gaspar); Querino, *A Raça Africana*, p. 103; A Justiça de José, Nagô-ebá, Escravo de Gey de Carter, fl. 2; Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fl. 14v. Escreveu o escrivão: "hum rozário preto sem cruz embaixo e que chamão rozário de pagão", *ibidem*, fl. 70.

As mulheres ficavam ostensivamente fora dos rituais. São raras as referências, na devassa, de participação feminina. Não é de estranhar. É bem conhecida a posição subalterna das mulheres no mundo islâmico. Nas palavras de Trimingham "as mulheres, vistas como estando em um estado constante de impureza ritual, não são permitidas a entrar nas mesquitas". A posição de inferioridade feminina está revelada na doutrina do Alcorão: "Os homens têm sobre elas uma preeminência" (3:228). Ou então: "Os homens têm autoridade sobre as mulheres porque Alá fez uns superiores aos outros e porque eles gastam sua fortuna para sustentá-las. As boas mulheres são obedientes" (4:34). A doutrina, é claro, não se realiza cem por cento na prática, e o islã negro, tanto na África como talvez principalmente na Bahia, foi obrigado a fazer concessões a seu setor feminino. No cenário de 1835, por exemplo, a companheira do mestre Dandará, a escrava Emereciana, distribuía anéis malês como um general que condecora recrutas destacados. Mais tarde foi sentenciada a 400 açoites por isso. Emereciana era exceção, mas com o tempo as mulheres aparentemente foram se integrando mais amplamente aos rituais. Querino viu-as participantes integrais do que chamou "missa dos malês". Também no Rio de Janeiro do final do século XIX as mulheres participavam de cerimônias fúnebres, comiam e dançavam dentro de um islã mais alegre e (somos tentados a dizer) liberal.[31]

Embora os malês brasileiros tivessem que inovar pela segunda vez o islã — a primeira foi a adaptação da religião à própria África tropical —, eles procuraram manter suas características básicas. Procuraram, por exemplo, manter seus hábitos alimentares e, comendo, celebrar as datas importantes do calendário muçulmano. Naturalmente, não era fácil para os escravos obedecerem à dieta malê, pois nem sempre podiam fazer a escolha do que comer, mesmo levando-se em conta a relativa abertura social da escravidão urbana. Mas é exatamente em torno da mesa de comida que o islã negro-baiano

(31) Trimingham, *Islam in West Africa*, p. 73; Vincent Monteil, *L'Islam Noir*, Paris, 1971, pp. 175-176, cita partes destas suras corânicas, mas argumenta que na África negra as mulheres muçulmanas são independentes e desempenham papéis de destaque em algumas comunidades; Querino, *A Raça Africana*, p. 107; Bastide, *As Religiões Africanas*, pp. 210-211 (mulheres muçulmanas no Rio).

aparece com insistência na documentação da devassa. As ceias malês funcionavam como cerimônias de aglutinação e solidariedade grupal. A comilança coletiva alimentava sonhos de independência e rebeldia. Se a revolução não é um banquete, a de 1835 pelo menos começou com um na casa do mestre Manoel.

Diversas testemunhas viram os malês se reunirem com freqüência para comer. Uma mulher declarou que seu vizinho, o liberto Jacinto, "fazia em casa de sua amazia Izabel moradora na Estrada da Victoria, reuniões à noite, nas quais dava sempre jantares". (Esse Jacinto comandou durante a revolta um grupo de pretos que partiu do Largo da Vitória.) O sacristão do convento das Mercês, o escravo Agostinho, reunia companheiros muçulmanos em dependências cristãs para, em suas palavras, "simplesmente conversarem e comerem". O escravo Joaquim, que dividia o aluguel de um quarto com o alufá Licutan, tinha "de costume matar carneiros e fazer funções no seo quarto com os seus camaradas de dia, porque sendo elles escravos talvez estivessem em casa de seus senhores à noite" — informou a negra Ellena, liberta jeje que morava no mesmo sobrado. Adiante Ellena emenda que os malês "vinham ahi comer e fazer festa" somente nos domingos e dias-santos, pois era quando os escravos tinham folga.[32]

Estas ceias representavam o compromisso dos malês com o preceito islâmico de só consumir comida preparada por mãos muçulmanas e assim evitar o perigo de contaminação espiritual. Consumiam muito carneiro, o que pode indicar práticas de sacrifícios rituais. Na África, a cerimônia em que se dá nome ao recém-nascido em seu oitavo dia de vida é celebrada com o sacrifício de um carneiro, que é comido em seguida. Em algumas áreas, o mesmo ritual é realizado quando o recém-converso adulto — recém-nascido para o islã — recebe seu nome muçulmano. É provável que essas práticas se repetissem na Bahia. Querino nos informa que também o final do Ramadã, o mês do jejum, era celebrado pelos malês baianos com o sacrifício de carneiros. Aliás, em 1835 mesmo, um escravo traduziu para o juiz de paz um escrito que, segundo ele, era "uma espécie de folhinha em que os Malês sabem o

(32) A Justiça de Nécio, Nagô, Escravo de Mellors Russell, fls. 35v e 61; "Devassa do Levante", p. 8.

tempo dos jejuns para matarem depois carneiros". "No ato de sacrificar o carneiro", escreveu Querino, "introduziam a ponta da faca na areia e sangravam o animal proferindo a palavra *Bi-si-mi-lai*". (A *Bismillah*, cuja expressão completa é *Bismika Allāhumma*, abre todas as suras em que está dividido o Alcorão e representa "Em nome de Alá, o Compassivo, o Misericordioso".) Esse autor também relata que durante o Ramadã os malês baianos consumiam uma dieta à base de inhame, língua-de-vaca (efó), arroz, leite e mel.[33]

Era também à mesa que os malês festejavam suas principais datas religiosas. Destas, pudemos identificar positivamente o *Lailat al-Miraj* (a ascensão do profeta Maomé ao céu), que teve lugar no final de novembro de 1834, menos de dois meses antes do levante. Naquele ano, o dia 26 de Rajab (sétimo mês do calendário islâmico), data da tradicional celebração, caiu exatamente num sábado, 29 de novembro. Muita gente se reuniu na cabana nos fundos da casa do inglês Abraham, na estrada da Vitória. Nas palavras do escravo João "houve um jantar onde se reunirão todos os escravos Nagôs dos inglêses, muitos de saveiro que vierão da cidade, e outros de Brazileiros". Esta grande concentração parece ter sido a primeira oportunidade em que os muçulmanos romperam o seu já tradicional recato. E pagaram por isso.[34]

Enquanto acontecia a festa os malês receberam a inesperada visita de um conhecido inimigo, o inspetor Antônio Marques. Ele vinha consertar a "quebra da paz" em seu quarteirão; apareceu com arrogância, dispersou os festejadores e colocou-os para correr. No dia seguinte informou o ocorrido ao juiz da freguesia da Vitória, Francisco José da Silva Machado, que por sua vez queixou-se a Mr. Abraham. Para evitar problemas com as autoridades brasileiras, o inglês obrigou os próprios construtores da casa, Diogo e James, a destruí-la. Posteriormente James comentaria que este gesto forçado lhe trouxera o ressentimento dos nagôs: "o senhor os fez desmanchar a mesma casa, pelo que alguns de seus Patrícios que ali se

(33) Trimingham, *Islam in West Africa*, pp. 75, 80 e 174; "Devassa do Levante", p. 131; Querino, *A Raça Africana*, pp. 110-111.

(34) Para a conversão de datas utilizamos G. S. P. Freeman-Greenville, *The Muslim and Christian Calendars*, Londres, 1963; A Justiça de Nécio, Nagô, Escravo de Mellors Russell, fl. 18.

reuniam deixaram de o saldar". Em outra passagem de seu interrogatório, o escravo narraria a história da casa: "construida ha cerca de 5 meses, fora feita ... afim de com outros seus parceiros e amigos comerem, beberem e brincarem, e ali se juntavam para conversarem". A demolição da casa, verdadeira mesquita negra, representou sem dúvida um triste acontecimento para os malês.[35]

Esse incidente na Vitória não é o único exemplo de repressão religiosa, antes de 1835, que encontramos nos processos. Se havia senhores que encaravam com liberalismo a religião de seus escravos, outros proibiam-nos de praticar o islã. Às vezes alguns se arrependiam de atitudes liberais no passado, e passavam a reprimir, como parece ter sido o caso do inglês Frederick Robelliard. De certa feita ele havia permitido que seus escravos aprendessem o árabe, mas afinal proibiu porque concluiu que isso os afastava do trabalho. Conta o escravo nagô Carlos, que aprendia a ler com outros escravos:

> huma vez o senhor não os impedira, e por outra vez fazendo huma revista nas caixas dos seos mestres, mandara juntar tudo e queimar, reprehendendo e intimando que elles por não terem que fazer se ocupavão em aprender, e ensinar a lingua de sua terra ...

Já o comerciante Teodoro Barros, 27 anos, conta que o escravo haussá Antônio costumava ensinar "a escrever a hum escravo de José Vieira e que por isso seo senhor o castigara por não querer que tal idioma aprendesse". Por outro lado, nessa mesma ocasião o senhor de Antônio defendeu o direito dele de escrever "porque taes escripturas são tendentes a suas orações".[36]

A festa do *Lailat al-Miraj* anunciou para a Bahia um islã mobilizador, que crescia e ousava expor-se publicamente. A essa altura os muçulmanos já representavam um segmento da comunidade negra bem delimitado, carregado de identidade, uma referência forte para os africanos que viviam na Bahia naquela época. Escravos e libertos corriam para o islã em

(35) *Ibidem*, fls. 16 e 44-45.
(36) A justiça de Nécio, Nagô, Escravo de Mellors Russell, fl. 20v; A Justiça de Antônio, Haussá, Escravo de Bernardino José da Costa, fl. 9v.

busca de conforto espiritual e esperança. Precisavam disso para pôr alguma ordem e dignidade em suas vidas. Os textos do Alcorão atraíam-nos pela expressão de simpatia pelo homem discriminado, exilado, perseguido e escravizado. O islã foi e continua sendo uma religião atraente para as massas oprimidas, por causa desse seu tom contra a opressão. Mas, se Alá se dispõe a proteger o fraco, ele quer dele fidelidade e sobretudo compromisso com a divulgação de sua palavra e com o modo de vida islâmico. Essa dimensão militante do islã constituía um elemento de distinção dos malês, atraía muitos africanos para seu lado, mas também afastava outros tantos.

Vimos como os malês puderam tecer uma rede de cumplicidade com outros negros por meio de seus patuás e sua ainda incompleta ruptura com as religiões próprias de seus grupos étnicos. No próximo capítulo veremos como essa cumplicidade favoreceu a rebelião de 1835. Porém, havia também tensões entre malês e negros não-islamizados. Estes últimos queixavam-se do orgulho excessivo, da intolerância e da ortodoxia dos companheiros maometanos. O escravo nagô-ijebu Carlos, por exemplo, comentou: "os Nagôs que sabem ler, e sócios da insurreição, não davam a mão a apertar, nem tratavam bem aos que não o eram chamando-os por desprezo 'gaveré' ". A expressão *gaveré* foi o que o escrivão conseguiu entender de *kafiri* ou *kafir*, termo árabe para "pagãos", ou seja, no cenário de 1835 os africanos associados às religiões tradicionais da África, como o candomblé. Os malês podiam ser ainda mais duros com os católicos. Marcelina, escrava de uma freira do Desterro, queixou-se de que a importunavam dizendo-lhe que "ia a Missa adorar pau que está no altar porque as imagens não são santos". Apesar da descontração do islã negro na Bahia, o fervor religioso de muitos muçulmanos e seus hábitos morigerados de vida podiam significar uma disciplina excessiva para africanos já cansados de qualquer disciplina, e mais dispostos ao movimento oposto do prazer mundano. Neste sentido o liberto Ezequiel criticou os malês por não comerem toicinho, e queixou-se da vida abnegada que levavam: "todos querem ser padres".[37]

(37) "Peças Processuais do Levante", p. 33; "Devassa do Levante", p. 70; A Justiça de Cornélio, Nagô, Escravo de João Firmiano Caldeira, fl. 15.

Mas é preciso fazer uma ressalva a essas declarações. Afinal, não deve ter sido difícil para os interrogadores ouvirem dos africanos presos palavras discordantes das atitudes e costumes dos malês, visto ser esta uma fórmula elementar de salvar a pele. Consideramos no entanto que essas palavras, entendidas num contexto mais amplo, valem como informações reais sobre as tensões e disputas entre os africanos, não podendo ser consideradas meras mentiras. Evidentemente não se deve superestimar a animosidade contra os malês. A própria escrava Marcelina, por exemplo, que encontramos no parágrafo anterior queixando-se deles, nem por isso deixou o quarto que alugava na casa de um conhecido militante do islã, o liberto Belchior da Silva Cunha, o que a obrigava a se encontrar com muitos muçulmanos todos os dias.

Os adeptos do islã não eram em hipótese alguma ferozes separatistas, como quiseram retratá-los diversos estudiosos da rebelião de 1835. Talvez exagerassem na defesa de seus pontos de vista religiosos, mas a vida tinha outras dimensões também para eles. Além da comunhão religiosa, havia outros elementos de integração e solidariedade sociais tecendo a vida dos africanos, elementos como a africanidade, a etnicidade ou a própria situação de escravos e libertos explorados e discriminados. Essas coisas contavam para todos os africanos indistintamente. Entendidas neste quadro maior, as disputas religiosas representavam um fator de dinamismo no interior da comunidade africana, que abrigava uma imensa riqueza cultural, uma pluralidade de visões deste mundo e do outro. Os malês nunca chegaram a ameaçar essa pluralidade, e não temos provas de que o monopólio religioso fosse seu principal objetivo em 1835 ou qualquer outro momento.

Um califado baiano? Os malês e a rebelião

"Essa noite é de paz, até o romper do dia."

Alcorão (*97:5*).

A rebelião de 1835 não foi uma explosão espontânea, resultado de apressada decisão, como por vezes acontecera com revoltas escravas anteriores. Houve um período, longo talvez, de gestação. Faltam-nos, porém, informações suficientes para contar com precisão esse tempo e os passos que antecederam a revolta. Quando interrogados, os rebeldes invariavelmente silenciaram a esse respeito. Os poucos que falaram não faziam parte do núcleo central da conspiração e, portanto, não sabiam sua história completa. No entanto, é possível juntar elementos aqui e ali na documentação disponível e recompor em suas grandes linhas a gênese de 1835. Os temas deste capítulo serão o papel específico dos malês na rebelião, como e quando esta foi concebida, seu caráter e objetivos.

Quando os malês se reuniam na rua ou em casa para vivenciar os preceitos de sua religião ou simplesmente para repartir outras dimensões da vida, a ocasião era também de imaginar um mundo melhor. Para alcançá-lo, não descar-

tavam o uso da força. Segundo a preta Agostinha, eles "quando se juntavão falavão em fazer guerra aos Brancos".[1] Mas é preciso entender o guerreiro malê. Sua "guerra" por muito tempo não passou de uma rebeldia retórica, uma metáfora do conflito social efetivo — comentários rancorosos que exprimiam o desejo de reparação, mais do que a discussão da revolta como objeto concreto. É claro que após duas décadas de rebeliões escravas a experiência insurrecional faria parte de qualquer especulação, por menos objetiva que fosse. Mas a idéia de uma rebelião específica, planejada, datada, certamente foi surgindo aos poucos.

A rebelião aconteceu num momento de expansão do islã entre os africanos que viviam na Bahia. Não sabemos exatamente se ela foi uma conseqüência natural, um episódio culminante dessa expansão, ou se a busca de novos adeptos à religião já seria parte de um plano de ruptura com a ordem. Acreditamos que tenha havido um pouco das duas coisas. O sucesso dos malês em constituir uma comunidade religiosa relativamente coesa e atraente deve ter inspirado idéias de ultrapassagem dos limites estabelecidos pelo poder dominante, idéias de revolta que, uma vez amadurecidas, levaram os líderes a pensar também no aumento das bases muçulmanas como uma estratégia específica de tomada do poder.

Decerto, é inútil delimitar em casos como este a fronteira entre a religião e a rebelião. Esta última começa quando aquela enuncia a predileção por um povo oprimido. O próprio fato de africanos escravos professarem o islã configurava uma cisão, um afastamento radical da máquina ideológica escravista e, portanto, uma rebeldia. Lembramos que na Constituição de 1824 o catolicismo constava como a religião do Estado, única com direito a celebrar cerimônias públicas e estabelecer templos às claras. Aos estrangeiros *europeus* concedia-se direito à liberdade religiosa, desde que exercida privadamente. As religiões escravas eram ilegais, caso policial e não constitucional. Neste sentido os malês viviam na ilegalidade.

O abismo entre o islã e a sociedade baiana era ainda mais profundo por se tratar de uma religião exclusivamente africana e que unia escravos e libertos. Por não ser uma religião

(1) "Devassa do Levante", p. 34.

de origem étnica, o islã tinha também o potencial de unir vários grupos étnicos, retirando dos escravistas a vantagem política da divisão entre os africanos. Não representava apenas a ideologia de uma classe — no caso a de escravos — mas, muito mais, a de povos, civilizações não-européias; revelava-se para o senhor brasileiro como o retrato do outro de corpo inteiro, não dividido. Na Bahia o islã — como outras expressões religiosas africanas — só por existir subvertia, no mínimo, a ordem simbólica dominante.

Mas é claro que a rebelião de 1835 demonstra que os malês foram além da subversão simbólica. A partir de um determinado momento eles começaram a estruturar politicamente a proposta rebelde. É provável que 1835 não tenha sido a lição inaugural de rebelião para muitos deles. Embora não concordemos com autores que apontam o dedo muçulmano em várias rebeliões anteriores, especialmente as tidas como haussás, do tempo dos condes da Ponte e dos Arcos, acreditamos no entanto que havia malês nelas envolvidos. Um dos mestres processados em 1835, Elesbão do Carmo, o Dandará, aparece nos autos como participante das insurreições do período do conde dos Arcos. Conta uma testemunha que ele "por ser esperto sempre escapou de ser preso".[2] Este não deve ter sido o único malê esperto. Mas, insistimos, não há provas de que tenham sido autores exclusivos ou sequer vanguarda privilegiada desses movimentos.

Em 1835 foi diferente.

Os cinco primeiros anos da década de 1830 foram de grande confusão na província: distúrbios de rua, motins antilusos, saques, revoltas federalistas, quarteladas e revoltas escravas, que aconteciam em meio à crise econômica. Entrementes, crescia a "sociedade malê". A corrida para o islã não significou necessariamente a corrida para a revolução. Tratava-se, num primeiro momento, da busca de canais de solidariedade na crise, de segurança espiritual e possivelmente mobilidade e prestígio social no interior da própria comunidade de africanos. Este último aspecto não pode ser subestimado. Aparentemente era honroso o título de malê. Significava ser respeitado pelo uso da cultura escrita ou simplesmente por

(2) Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fl. 67.

pertencer a um grupo de reconhecida reputação africanista. Vimos no capítulo anterior que o orgulho muçulmano era inclusive usado como um mecanismo de poder nas relações cotidianas, comportamento que criava animosidade entre os malês e os outros africanos.

Havia, então, na trajetória de se tornar e ser malê uma perspectiva vertical e outra horizontal. Uma que contestava o poder senhorial, outra que disputava poder entre os africanos. Ambas obviamente se cruzavam, pois para quem havia feito, entre tantas outras, a opção pelo islã, ser malê passava a ser a melhor forma de vencer, aqui ou no outro mundo, o senhor branco. E evidentemente nem todos os africanos concordavam.

Esse momento da história africana na Bahia parece ter sido riquíssimo em experiência humana, um período repleto de discussões, inovações, mudanças ideológicas. Guardadas as devidas proporções, não seria exagero denominá-lo um período de efervescência revolucionária. A sociedade baiana respirava política, vivia na agitação, e a comunidade negra não ficou à margem desse processo.

Dentre as várias alternativas políticas e de vida em ebulição entre os africanos nesse período, o islã tomou a dianteira. Foi o seu momento. Não porque tivesse desde sempre optado por uma revolução social, o que não é tão claro assim, mas porque propunha uma revolução nas vidas de seus seguidores. Tirava deles a vontade de ser escravos, impregnava-os de dignidade, constituía novas personalidades. Só na hora certa os líderes malês orientaram seus discípulos a transformarem o compromisso individual com a religião num compromisso com a rebelião armada coletiva.

A perspicácia desses líderes foi fundamental na consolidação de uma estrutura organizacional rebelde. Enquanto o número de conversos e simpatizantes aumentava sem qualquer promessa concreta de revolta, eles avaliavam seus liderados, estudavam as condições políticas, meditavam sobre o melhor momento de rebelar. Para eles era importante um momento que associasse considerações de estratégia secular com o desdobramento da vontade de Alá. Para isso contavam com a confiança e o respeito indiscutível de discípulos dispostos a segui-los para onde fossem, sem aviso prévio. Apenas os alufás ou *malāms* detinham o segredo da hora de atacar. Talvez

por isso, só às vésperas do dia marcado — num momento em que as notícias da conspiração já corriam a cidade de boca em boca — puderam as autoridades tomar conhecimento dos desígnios dos malês.

Acreditamos que a rebelião começou a ser concretamente arquitetada em fins de 1834. Quer dizer, só a partir daí começou o trabalho prático de definir táticas, estabelecer métodos, compor alianças, acelerar contatos, designar tarefas, marcar datas.

A vigorosa celebração do *Lailat al-Miraj* em novembro (ver no capítulo anterior) foi um divisor de águas. Naquela celebração se refletia o sucesso do islã e os seus limites. Quando a festa foi interrompida e dissolvida pelo inspetor de quarteirão Antônio Marques, encerrou-se uma etapa da história muçulmana na Bahia. Esse episódio, selado pela posterior destruição da "mesquita" da Vitória, lançou a discórdia e o abatimento sobre a comunidade malê. Feriu-lhe o orgulho e revelou sua fraqueza para a cidade. Os muçulmanos precisavam agir logo, fazer algo que evitasse uma debandada e uma crise de confiança em sua causa. Além do drama do *al-Miraj*, dois outros incidentes devem ter entrado nos cálculos políticos dos líderes: a prisão, também em novembro, do alufá Pacífico Licutan por motivos alheios à revolta; e, mais ou menos na mesma época, a prisão e humilhação pública de outro importantíssimo mestre, Ahuna (sobre estes homens e as circunstâncias destes eventos falaremos no próximo capítulo). É quase certo que a decisão sobre a revolta de 25 de janeiro de 1835 foi tomada entre novembro e dezembro de 1834. Uma decisão calma, calculada, política, que soube conter a emoção da hora da crise. Que soube também, como veremos em breve, escolher uma hora coerente com o calendário islâmico.

A partir de então a liderança malê iniciou uma sinalização mais definida de seus objetivos. O raio de ação dos conspiradores deveria ultrapassar Salvador. Parecia claro para eles que uma revolta estritamente urbana não teria futuro, pois deixaria fora o grosso da população africana concentrada nos engenhos e vilas do Recôncavo. A estratégia da rebelião havia, aqui também, sido precedida pela dinâmica da expansão religiosa. Os malês haviam feito adeptos, constituído base no in-

terior. "Por todo o Recôncavo", confessou o escravo Carlos, "estão espalhados comissários a fim de fazer extensiva a mesma sociedade [malê] ... e ouviu de alguns outros pretos em diversas ocasiões dizerem que quando for necessário o rompimento geral, os do Recôncavo viriam socorrer os dessa cidade". Se os contatos no meio rural não eram novos, foram intensificados durante as semanas que antecederam a rebelião. O papel dos malês libertos foi fundamental nessa tarefa. Manoel Calafate era um dos "comissários". A mulata Joaquina, moradora no mesmo prédio que o liberto, informou ao juiz de paz que três dias antes do levante ele retornara de Santo Amaro, desde quando se intensificara o vaivém de africanos em sua loja. Outro comissionado para a Baía de Todos os Santos era o comerciante de fumo Dandará. Segundo o depoimento de Pompeu, escravo de um engenho em Santo Amaro, esse mestre o assistia espiritualmente quando visitava o lugar. Aliás, a cidade de Pompeu parece ter sido o núcleo principal das atividades contra a ordem no interior. De Santo Amaro vieram ele e outros para lutar nas ruas de Salvador em 1835.[3]

Durante talvez cerca de um mês os malês foram mantidos sob estado de alerta. A rebelião poderia explodir a qualquer momento. A palavra sobre a data precisa só alcançou os escalões secundários de rebeldes com poucos dias ou, para muitos, poucas horas de antecipação. Lançava-se mão deste expediente de segurança certamente para reduzir ao máximo a ação tão comum de delatores. Foi assim que o liberto Belchior da Silva Cunha só "ouviu fallar em fazer guerra aos brancos ... sábado pella manhã indo comprar cal". O escravo João foi avisado na tarde e Agostinho às 8 horas da noite desse dia. O depoimento de João, escravo do inglês Abraham, fornece excelente exemplo de como a notícia chegou aos ouvidos da maioria dos rebeldes:

> sendo porem na tarde do dia 24 de janeiro avisado por alguns parceiros dos quaes ... se não lembra de seos nomes, para naquela madrugada se reunirem todos, ao fim de matarem todos os brancos, pardos e crioulos, ele Reo a meia noite pouco mais ou menos, com seus parceiros Diogo, Jaimes e Daniel se foram

(3) A Justiça de José, Nagô-jabu, Escravo de José Maria da Silva, AEBa., *Insurreições*, maço 2846, fl. 6V; "Peças Processuais do Levante", p. 8.

> reunir aos outros que já se achavão no campo do Forte de São Pedro ...

As declarações de Pedro, escravo do médico inglês Dundas, complementam:

> As 7 e meia da noite do dia 24 de janeiro sahira da casa de seo senhor e se dirigira para a Estrada da Graça. Em caminho falou com Jaimes e Diogo, escravos do inglês José Mellors os quaes lhe convidarão para estar pronto para o folguedo de matar branco, e seguindo athé a Estrada da Graça a caza do inglês Frederico Robelliard ahi falara com os escravos deste, Carlos e Thomaz, para estarem promptos a hora do folguedo. E dali se encaminhou para os Barris e em caminho já encontrara com Pedro e Miguel, escravos do ingles José Mellors e muitos outros que se reunião e chegando aos Barris em casa do ingles Mellors tomara a Carlos seu parceiro e vierão a se reunir as Merces onde no meio do fogo foi ferido.[4]

A maioria desses africanos, escravos dos ingleses, eram muçulmanos possivelmente de longa data e, no entanto, só foram "convidados" para o levante em cima da hora.

Poder-se-ia objetar que esses depoimentos representariam o esforço dos interrrogados para esconder envolvimento maior na rebelião. Talvez, mas só em alguns casos. É difícil, por exemplo, imaginar que Belchior da Silva Cunha só teria sabido sobre a rebelião na véspera, ele que morava num dos centros muçulmanos mais ativos com outro dedicado malê, o alfaiate Gaspar. Mas parece-nos improvável que depoimentos tão detalhados e auto-acusatórios como os de João e Pedro sejam invenção. Havia os malês espertos, que negaram tudo ou inventaram histórias. Mas havia também aqueles que, por razões que ignoramos, contaram inocentemente sua culpa.

Acreditamos então que apenas um grupo pequeno dos rebeldes detinha informações completas. Eram os mestres e seus colaboradores mais próximos. Parece indiscutível que o aviso final para o levante partiu deles. É o que nos informa o

(4) "Devassa do Levante", p. 73; A Justiça de Nécio, Nagô, Escravo de Mellors Russell, fls. 18 e 28v.

depoimento da escrava Marcelina, segundo ouvira da liberta Agostinha. Contou-lhe esta última que seu "amazio" Belchior da Silva Cunha "tinha sido convidado pelo seu mestre, o dito escravo Luís [Sanim], assim como todos os mais mestres convidarão os outros discípulos para fazerem guerra aos Brancos" (notem que o depoimento de Belchior destoa deste). A liderança dos *malãms* é comprovada por um singular ritual ocorrido na casa de Manoel Calafate. Segundo relatório do juiz de paz Caetano Vicente de Almeida Galião, no quarto do liberto

> foi achada huma vara com um lenço branco perfilado de roxo em forma de bandeira com seis saquinhos de couro e pano em (frente do) que, declarou o Preto Ignacio, se dava o juramento de não morrer na cama e sim com Pay Manoel Calafate.[5]

É possível que esse ritual de fidelidade tenha se repetido às vésperas da revolta diante de cada mestre, pelo menos por seus discípulos mais diletos e engajados.

Se cada mestre orientou seus alunos na revolta, a última palavra pode ter sido pronunciada por um certo Mala Mubakar. Segundo a tradução de 1835 de um manifesto escrito em árabe, cujo original infelizmente não sobreviveu, esse homem teria conclamado todos os malês para a luta, garantindo-lhes invulnerabilidade física diante do inimigo. Mubakar não é mencionado com este nome por qualquer dos réus; também nunca foi preso, ou, se foi, conseguiu manter sua identidade secreta. Poderíamos talvez supô-lo personagem da imaginação policial da época — conveniente exagero da boa organização malê para justificar repressão exagerada —, caso sua existência não fosse também estabelecida 60 anos depois. Foi então que Nina Rodrigues ouviu de um velho alufá que Mubakar chamava-se Tomé na terra de branco e em 1835 ocupava o cargo de *almami* (*iman* em árabe) da Bahia, ou seja, era o líder espiritual máximo da comunidade malê.[6] Contudo, não deixa de intrigar o fato de que estrela rebelde de tamanha grandeza só apareça numa assinatura a um manifesto que de-

(5) "Devassa do Levante", p. 130; "Peças Processuais do Levante", p. 13.

(6) "Devassa do Levante", p. 130; Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, p. 95.

sapareceu. É possível que a distância guardada entre esse líder e os malês comuns representasse um aspecto do islã baiano à época e da própria rebelião. As forças que se ocultam sempre parecem mais poderosas. No próximo capítulo sugerimos quem pode ter sido este personagem aparentemente misterioso, mas na verdade bastante conhecido dos africanos.

A data escolhida para o início da rebelião foi, como vimos em outro capítulo, o domingo da festa de Nossa Senhora da Guia. A escolha tinha óbvias razões estratégicas, prova de que os homens que a fizeram eram ladinos conhecedores dos costumes dos moradores de Salvador. Com efeito, a festa levaria para a distante localidade do Bonfim um grande número de pessoas, especialmente homens livres. Boa parte do corpo policial também convergiria para lá, com o objetivo de controlar os excessos do povo. Dadas a distância e precariedade dos transportes e vias de acesso, ia-se ao Bonfim para ficar pelo menos todo o fim de semana na festa. Vazia de homens livres e policiais a cidade se faria fácil presa. Esse o primeiro elemento dos cálculos dos rebeldes.

Uma outra razão para a escolha daquela data tinha a ver com a maior facilidade para a mobilização dos escravos urbanos. Para estes, o domingo de festa significava poder escapar dos olhos vigilantes dos senhores em casa e dos policiais nas ruas. Podiam deixar mais livremente seus quartos para encontrar os parceiros de conspiração ou agitar a participação de outros escravos alheios a ela. Há depoimentos indicando que os conspiradores pretendiam insuflar os escravos africanos que na manhã do dia 25 saíssem às ruas para pegar água nas fontes públicas. Do ponto de vista prático, o dia parecia ideal para o aparecimento de uma insurreição urbana generalizada (ver capítulo "A batalha pela Bahia").

Mas havia outras razões, menos mundanas, para a eleição daquela data. A rebelião foi planejada para acontecer num momento especialíssimo do calendário religioso muçulmano, na verdade o mais importante do ano: o Ramadã. Com exceção de Nina Rodrigues — mas que apenas se refere de passagem à "medida propiciatória do jejum" — nenhum autor deu o devido peso a esse elemento de *timing*. No entanto, os documentos trazem pistas definitivas a esse respeito. O de-

poimento do carcereiro da prisão municipal, Antônio Pereira de Almeida, informa que dias antes da revolta houve na cadeia um encontro entre o mestre Licutan e visitantes africanos, ocasião em que estes lhe disseram "que quando acabasse o jejum eles haviam de ir lá para ele sair forro de uma vez". Outro relato da polícia noticia o desaparecimento de farinha de amendoim e rapadura das feiras de Salvador, ambos produtos consumidos pelos malês ao cair da noite durante o Ramadã.[7]

Para confirmar essas informações fizemos a conversão do dia 25 de janeiro de 1835 da era de Cristo para o calendário muçulmano, e resultou o esperado: 25 de Ramadã A.H. 1250. Era o final do mês do jejum, uma data inclusive muito próxima da festa do *Lailat al-Qadr*, expressão traduzida para os idiomas ocidentais ora como Noite da Glória, ora como Noite do Poder. O *Qadr* é celebrado em toda a Āfrica Ocidental no 27º dia do Ramadã. Talvez os malês pretendessem celebrar nesse dia a vitória já conquistada, a glória do poder. Porém, é mais provável que desejassem celebrar essa gloriosa noite aproveitando para a revolta o novo campo de poder por ela produzido. Isso era possível adaptando o calendário muçulmano à Bahia e às necessidades da comunidade malê. A conversa de que Licutan seria solto no *final* do jejum confirma esta última hipótese.[8]

Com efeito, o *Lailat al-Qadr* encerra o Ramadã. Na Āfrica Ocidental acredita-se que nessa noite Alá aprisiona os *djins* para livremente reordenar os negócios do mundo. O *Qadr* constitui a sura 97 do Alcorão, que é curta e bela. Sua leitura deve ter inspirado os rebeldes de alguma forma:

(7) *Ibidem*, p. 86; "Devassa do Levante", pp. 89-90; A Justiça de Urbano, Bornu, Escravo de Jacinta Joaquina da Silva e Sá, AEBa., *Insurreições*, maço 2850, fl. 5.

(8) Aqui novamente usamos o livro de Freeman-Greenville, *The Muslim and Christian Calendars*, para a conversão das datas. Trimingham, *Islam in West Africa*, p. 78, traduz *Qadr* como "poder", e N. J. Dawood, tradutor da edição da Penguim, traduz como "glória": *The Koran*, p. 27. Em sua tradução brasileira do Alcorão, Mansur Challita usa a grafia *Kadr*, que traduz como "destino", "fatalidade": *O Alcorão* (Rio de Janeiro, s. d.), p. 358, nota 18. "Glória" e "poder" são obviamente mais próximos um do outro do que de "destino", razão por que optamos pelas traduções inglesas, usando a regra elementar de que a maioria está com a razão. E entre "glória" e "poder" fizemos a opção poética pela primeira palavra.

Revelamos o Alcorão na Noite da Glória.
Quisera soubessem vocês como é a Noite da Glória!
Melhor que mil meses é a Noite da Glória.
Nessa noite os anjos e o Espírito têm
licença do Senhor para descer com Seus decretos.
Essa noite é de paz, até o romper do dia.[9]

"Até o romper do dia" — teriam os malês baianos tentado seguir ao pé da letra a proposta da sura corânica? Estariam eles, quando reunidos na casa de Manoel Calafate, celebrando a Noite da Glória e esperando o romper do dia para investir contra a ordem escravista? É uma leitura plausível do movimento, inclusive da documentação que explicitamente indica a alvorada como a hora marcada para o levante.

Mesmo que a revolta não tenha seguido tão fiel roteiro ritual, o certo é que o Ramadã não se intrometeu nessa história acidentalmente. (Dito de outra maneira, só aparentemente inversa, trata-se de um caso típico de "intrusão de tensões sociopolíticas no calendário das festas".[10]) Na verdade, qualquer momento do Ramadã seria apropriado a aventuras perigosas, pois, como observa um autor, "acredita-se que neste período muitos espíritos do mal e poderes malignos são amplamente neutralizados".[11] Anular as forças do mal incorporadas por seus inimigos — os rebeldes malês acreditavam não precisar de muito mais.

Não há dúvida. Para os malês, a rebelião de 1835 fez parte do programa de comemoração do Ramadã, seria uma celebração, primeiro ato de uma nova era. Este estado de festa se expressa nos termos usados por muitos dos rebeldes para definir a rebelião, termos como "folguedo", "brincadeira", "brinquedo", "banzé". A linguagem lúdica, coerente com as culturas africanas que formaram o Novo Mundo, faz supor que religião, política e festa se confundiam na visão de mundo dos malês e com certeza de outros africanos. É importante res-

(9) Com a ajuda de Paulo Cesar Souza, traduzimos esses versos diretamente da edição da Penguim, *The Koran*, p. 27.

(10) Inves-Marie Bercé, *Fête et revolte*, Paris, 1976, p. 50.

(11) I. M. Lewis, "Introduction", *in* Lewis (org.), *Islam in Tropical Africa*, p. 70. Ver também Trimingham, *Islam in West Africa*, p. 78.

saltar este aspecto, sobretudo porque ele não se encaixa na perspectiva daqueles que interpretaram o islã africano na Bahia a partir do (pre)conceito de um islã sisudo e triste. Os depoimentos de réus e testemunhas falam tão freqüentemente em festas, jantares, comeres e beberes, que só nos resta reconhecer que aqui aquela religião era bastante festiva, não obstante os tabus alimentares, sexuais e outros que, como em toda religião, provavelmente não eram seguidos à risca por todos. Assim, do ponto de vista malê, em 1835 se posicionariam ao lado do mal os sérios defensores e membros integrados da sociedade branco-escravista; ao lado do bem os apocalípticos militantes do islã, em plena alegria por estarem a serviço da justa transformação do mundo.

Protegidos por amuletos, abadás e a palavra de seus mestres religiosos, agindo em sintonia com uma conjuntura cósmica favorável, os malês foram à luta com enorme esperança de sucesso. "A vitória vem de Alá. A vitória está perto. Boas novas para os crentes" — prometia o texto fortemente milenarista de um amuleto confiscado pela polícia.[12] Mas vitória contra quem, exatamente? E que fazer da vitória?

É difícil imaginar como seria a Bahia com os malês no poder. Os depoimentos dos acusados nada dizem diretamente a esse respeito. Os documentos árabes encontrados não continham planos de governo. Nem por isso é impossível estabelecer algumas importantes características da natureza e objetivos da rebelião.

Em primeiro lugar, a revolta previa uma Bahia só de africanos. Segundo um dos documentos árabes traduzidos pelo escravo haussá Albino, "a gente havia de vir da Victória tomando a terra e matando toda a gente da terra de branco". Não só os brancos de cor deveriam morrer, mas também mulatos e crioulos nascidos no Brasil — "toda a gente da terra de branco", enfim. Outras fontes são mais explícitas. Recordamos as declarações do escravo João, algumas páginas atrás, que confirmam o objetivo dos rebeldes de "matarem todos os brancos, pardos e crioulos". Já o depoimento de Guilhermina

(12) Monteil, "Analyse de 25 Documents Arabes", p. 94.

Rosa de Sousa apresenta uma variante importante. Segundo ela, seu companheiro Domingos Fortunato ouvira no porto que os rebeldes pretendiam tomar a terra, "matando os brancos, cabras e crioulos, e tão bem aqueles negros de outra banda que quisessem unir a elles, ficando os mulatos para seus lacaios e escravos". Neste caso o campo brasileiro é engrossado pelos "cabras", que na linguagem racial da época significa alguém entre o mulato e o crioulo — isto é, um crioulo claro ou um mulato escuro. Além disso, considera-se a possibilidade de que parte dos africanos ("negros de outra banda") se aliariam aos da terra e por isso teriam o mesmo destino destes. Afinal, o aspecto mais interessante: o plano de escravização dos mulatos.[13]

Caso os malês pretendessem realmente inventar uma escravidão mulata, não estariam mutilando de todo a lógica da época. Na África os prisioneiros de guerra eram parcialmente poupados para serem vendidos ou servirem aos vencedores. A escravidão existia por toda a África Ocidental, inclusive entre os povos que mais contribuíram com escravos para a Bahia no século XIX: os iorubá-nagôs, haussás, jejes, por exemplo. É verdade que lá a instituição tinha suas peculiaridades, destacando-se a maior mobilidade social permitida aos cativos. Estes podiam, em certos casos, tornar-se generais, ministros, conselheiros de reis e chefes locais. Mas, claro, como em qualquer sociedade escravocrata, a maioria dos escravos ocupava as posições sociais mais humildes. Deve-se também lembrar que o islã aceitava a escravização de heréticos e pagãos, e se estes se convertiam não ganhavam automaticamente a liberdade. Na África os muçulmanos comerciavam de tudo, inclusive escravos. Muitos dos malês baianos provavelmente não tiveram um passado africano tão inocente.[14]

Independente da experiência escravista na África, e reforçando-a muitas vezes, o africano muito aprendeu na Bahia sobre a arte de escravizar. Aprendeu não só através do exem-

(13) "Devassa do Levante", pp. 62 e 130.

(14) A bibliografia sobre escravidão na África é vasta. Alguns títulos mais importantes: Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery*, Cambridge, 1983; Claude Meillassoux (org.), *L'Esclavage en Afrique Pre-coloniale*, Paris, 1975; Suzanne Miers e Igor Kopytoff (orgs.), *Slavery in Africa*, Madison, 1977; Fisher e Fisher, *Slavery and Muslim Society in Africa*.

plo do senhor branco, ou da provocação nele, africano, da vontade de inverter os papéis na estrutura de dominação. Além disso, não era estranha na província a figura do liberto-senhor, e havia até casos, raríssimos é verdade, de escravos-senhor. Deve-se esclarecer, no entanto, que a comunidade malê não se caracterizava pela presença de africanos senhores. Entre os réus processados só havia *um* liberto que era proprietário de *um* escravo: Gaspar da Silva Cunha, senhor do escravo congo José.

Ora, egressos de sociedades escravistas na África, introduzidos numa outra sociedade ainda mais fortemente estruturada pela escravidão, os rebeldes possivelmente encaravam este tipo de relações sociais entre os homens como inevitável. Seu projeto de escravidão para a Bahia podia ser diferente — seria só de mulatos para começar —, mas não escaparia à regra da época. Nenhuma utopia igualitária. Isto, sem dúvida, decepciona quem espera encontrar heróis desinteressados na história das rebeliões. Mas os malês eram homens de carne e osso, limitados pelas perspectivas de seu tempo e pela própria condição humana. Afinal, qual escravo nunca desejou ser senhor?

Embora não constituísse um absurdo a existência de planos entre os rebeldes para instaurar uma nova escravidão, é preciso enfatizar que as evidências a esse respeito são poucas. Não passam, efetivamente, do depoimento de Guilhermina. E é possível que as pessoas que conversaram com seu marido sobre a escravização de mulatos estivessem simplesmente emitindo opiniões pessoais, totalmente à margem das intenções correntes no movimento. O certo é que os rebeldes pretendiam romper com a dominação branca e que viam mulatos e crioulos como cúmplices — não vítimas como eles — dessa dominação. (Discutiremos essa questão mais detalhadamente no capítulo "Raízes: razões étnicas em 1835".) Mas acreditamos que caso a história tivesse dado chance, uma vez no poder os africanos terminariam por estabelecer um *modus vivendi* com os afro-baianos, como aconteceu no Haiti, por exemplo. Talvez impossível fosse fazer a paz com os brancos. Estes eram indiscutivelmente o alvo principal do rancor rebelde. O movimento foi definido antes de mais nada como um "folguedo de matar branco". "Guerra aos brancos", "matar os brancos" e outras expressões do gênero foram as mais freqüentes nos de-

poimentos dos africanos presos. Nem crioulos nem mulatos foram objeto de tanta atenção dos insurgentes de 1835.[15]

Se por um lado a "gente da terra de branco" era toda considerada adversária dos rebeldes, por outro a rebelião se baseava no princípio de que todo africano representava um aliado potencial. Essa interpretação se choca frontalmente com a opinião de quem viu (ou vê) nela nada mais que uma *jihād*, a clássica guerra santa muçulmana contra infiéis de todas as cores e origens. Entre esses autores encontram-se Etienne Brazil, Arthur Ramos e Pierre Verger. A tradição "jihadista" foi iniciada por Nina Rodrigues, que apesar de não utilizar o termo *jihād*, sem apresentar qualquer evidência atribuiu aos rebeldes o plano de "massacrar... os africanos fetichistas" junto com os brancos e crioulos.[16]

É possível que os malês pretendessem um dia instalar um califado exclusivo na Bahia, mas não acreditamos que fossem imbecis para imaginarem que em 1835 poderiam enfrentar de uma só vez tantas frentes de luta. A iluminação religiosa não cegou a razoável inteligência política que provaram ter na organização do movimento. Este foi sem dúvida capitaneado pelos malês, mas o levante também contava com a participação não-muçulmana. Se o islã foi a linguagem e ideologia predominantes, outros elementos também contribuíram para a mobilização de gente — entre eles a solidariedade étnica, que discutiremos no capítulo "Raízes e razões étnicas em 1835".

Ao nosso ver, a rebelião foi planejada como uma aliança entre malês e demais africanos; e efetivamente não foram apenas os malês que saíram às ruas naquela madrugada de 25 de janeiro. O levante interessou a africanos de diversas origens e persuasões religiosas, e seus organizadores contavam exatamente com a constituição desse *front* africano. E era natural que assim fosse, senão por tolerância ideológica, pelo simples fato de que os malês sabiam que representavam uma minoria entre os africanos, e minoria ainda menor no conjunto dos

(15) Ver, por exemplo, A Justiça de Nécio, Nagô, Escravo de Mellors Russell, fl. 28v; A Justiça de José, Nagô-jabu, Escravo de José Maria da Silva, fl. 3v; "Devassa do Levante", pp. 36, 70 e 73; "Peças Processuais do Levante", pp. 27 e 30.

(16) Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, pp. 66 e 67. Ver também Brazil, "Os Malês", p. 91; Artur Ramos, *O Negro na Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, 1971, pp. 52-53; Verger, *Flux et Reflux*, pp. 326-327.

habitantes da Bahia. Sozinhos não tomariam nem uma freguesia, quanto mais a província. Pretendiam levantar os escravos africanos na manhã daquele domingo e para isso não sairiam exigindo identidade de malê aos que quisessem entrar no "folguedo". Se tinham uma *jihād* na cabeça, era uma *jihād* convenientemente desviante do modelo clássico de guerra santa, já que incluía gente de fora da comunidade islâmica.

O tom religioso na preparação da rebelião não espantou os não-muçulmanos. Para quem acreditava, de fora, na magia forte do islã, ali estava uma boa chance de prová-la. Outros, talvez a maioria, entraram na luta sem procurar saber de seu significado religioso. Estavam ali para o que desse e viesse. Havia uma revolta de africanos e eles, como africanos, estavam nela. Quem não participou, não o fez por discordar das diretrizes muçulmanas — embora deva ter havido pessoas neste caso —, mas sobretudo porque não sabia ou não acreditava na revolta como método de resolver seus problemas, ou ainda por medo, ou até por inimizade pessoal com alguém envolvido. Nos depoimentos encontramos expressões de cada um desses casos.

Não negamos a hegemonia dos malês no bloco rebelde, negamos sua solidão. O cenário que imaginamos para os eventos de 1835 é o seguinte: uma vanguarda malê responsável pela idealização e início da revolta; um segundo grupo de parceiros de trabalho, amigos e simpatizantes dos malês mobilizados às pressas por estes algumas horas antes ou no calor da própria luta; finalmente, o pessoal que se lançou na insurreição por moto próprio, gente que acordou com o barulho na rua, saiu, olhou, conferiu e decidiu participar. Neste cenário os malês lutam ao lado de *kafiris*, de cultuadores de *voduns* e orixás. Principalmente estes últimos. Se quisermos definir resumidamente o movimento de 1835, podemos dizer que a *conspiração* foi malê e o *levante* foi africano.

Adiante discutiremos com detalhes quantitativos a predominância nagô no movimento. No entanto, é preciso desde já chamar a atenção para o fato de que, ao contrário da perspectiva dos "jihadistas", há razões para imaginar uma convergência dos nagôs em torno do projeto de seu setor muçulmano. Inicialmente, recordamos que eles estavam muito bem representados entre os malês, a ponto de a rebelião ter sido entendida por diversos observadores da época como produto

nagô. Como discutimos no capítulo anterior, havia também um comércio cultural enorme entre o islã e as religiões africanas tradicionais, entre elas a dos orixás. O uso generalizado dos amuletos malês refletia isso; outro exemplo seria o sincretismo dos espíritos tribais (*anjonu*) com os *djins* muçulmanos. Mas havia mais.

Os filhos de orixá reservavam um lugar especial para os filhos de Alá em sua mitologia. Consideravam-nos pessoas pertencentes ao lado dos orixás brancos (*funfus*), especialmente o grande *Õrişalá* (Oxalá na Bahia). A cor branca do abadá e o uso pelos muçulmanos da água em cerimônias públicas e rituais privados — por exemplo, as abluções diárias do corpo e a lavagem do cadáver antes do sepultamento — representam signos de parentesco simbólico com Oxalá. Este também tem no branco sua cor símbolo, e um de seus elementos vitais é a água. Um grande pano branco, coincidentemente denominado Alá, é o mais importante emblema de Oxalá; e sua festa maior é conhecida como Águas de Oxalá.

Através dessas conexões simbólicas os sacerdotes de Ifá, o orixá divinador, passaram a identificar os muçulmanos na África como filhos de Oxalá. Encaminhavam aos alufás pessoas que os procuravam mas cujos problemas lhes pareciam mais adequados à sabedoria islâmica. Tornou-se comum que os babalaôs, como são chamados esses sacerdotes iorubás, orientassem pessoas a se iniciarem no islã porque assim aconselhavam os jogos divinatórios de Ifá. Segundo Stasik,

> Imale veio a ser incorporado no décimo segundo dos dezesseis *odu* ou "capítulos" da sabedoria *ifá*, no *otua meji*, que era a esfera tradicional de *orisatalabi*, o *orisa* associado com brancura e banhos rituais, os dois elementos mais próprios dos muçulmanos.[17]

Na tradição a que essa autora se refere, o *otua meji* recomendaria a conversão ou iniciação ao islã.

Segundo a obra clássica de Maupoil sobre a geomancia africano-ocidental, o signo *tula-meji* diz respeito aos muçulmanos. "Os 'marabouts' e todos aqueles que vestem camisas

(17) Stasik, "A Decisive Acquisition", p. 106.

compridas vêm ao mundo sob este signo. Ele simboliza tudo que é malê, muçulmano..."[18] Os malês estão também presentes no sistema divinatório dos 16 búzios, mais simples que o Ifá e talvez por isso mais divulgado. Um dos versos do jogo com dez búzios explica nada menos que a origem do Ramadã. Conta que Nanã, a velha mãe d'água, mãe de todos os malês segundo uma tradição iorubá, caíra doente. O jogo de búzios indicava que seus filhos deveriam fazer sacrifícios aos orixás. Mas ao invés de dar de comer a eles, os filhos de Nanã alimentaram a ela todos os dias com mingau de milho. Ao final de trinta dias

> Nanã estava acabada, e prestes a morrer chamou seus filhos.
> Disse ela: "De hoje em diante
> "Quando cada ano se completar
> "Vocês devem passar fome por trinta dias.
> "Não devem comer durante o dia, nem beber água".
> Assim começou o jejum, os Imale não devem quebrar o jejum.
> Esta a origem do jejum.[19]

Por aí se vê que uma prática central da religião islâmica ganhou explicação própria no terreno da religião dos orixás.

A incorporação de elementos do islã pela religião iorubá representa mais um exemplo da reconhecida plasticidade e tolerância desta. Mas a reserva de um lugar fraterno para os muçulmanos no universo dos orixás não significou apenas uma generosidade desinteressada. A questão de poder esteve em jogo. Stasik muito apropriadamente sugere que o babalaô na verdade incorporou poder ao incorporar o islã a seu sistema divinatório, pois lançou uma proposta de aliança com uma religião bem-sucedida, que se tornava cada vez mais popular entre os iorubás. O divinador passou a ter voz de autoridade em dois sistemas religiosos diversos. Tornou-se um auxiliar de grande valia na divulgação do islã, um aliado mesmo, ao mesmo tempo que fortalecia a religião dos orixás. Eis uma brilhante lição de política! Os muçulmanos, por sua vez, re-

(18) Bernard Maupoil, *La Géomancie à l'Ancienne Côte des Esclaves*, Paris, 1981, p. 537.

(19) *Apud* William Bascom, *Sixteen Cowries*, Bloomington e Londres, 1980, p. 207.

tribuíram: "tentavam acomodar sua visão cosmológica à predominante crença iorubá e assim evitar o confronto com o povo de orixá".[20]

A travessia do Atlântico, supomos, não apagou de todo essa antiga aliança. Na Bahia, novas mudanças aguardavam a relação entre as duas religiões, embora tenha se tornado difícil conhecê-las, pelo completo desaparecimento do islã negro. Roger Bastide registrou a presença tópica de elementos malês nos candomblés brasileiros. Termos como malê, alá, alufá, etc. aparecem aqui e ali incorporados a cânticos religiosos e representações de entidades espirituais. Por outro lado, o islã baiano teria se transformado para incorporar elementos importantes do panteão nagô. Foi assim que Olorum, o deus supremo nagô, teria se associado a Alá para tornar-se Olorumuluá, a suprema entidade malê.[21]

A identificação dos malês da Bahia como filhos de Oxalá é mais difícil de se estabelecer. Há, no entanto, coincidências interessantes. Por exemplo, o dia da semana dedicado ao orixá é a sexta-feira, mesmo dia que os muçulmanos dedicam inteiramente à prece e meditação. (Na Bahia tornou-se um costume muito difundido o uso de roupa branca na sexta-feira.) Desconhecemos se na tradição iorubá africana os *imales* mantinham alguma relação especial com Ojo-Obatalá, o quinto e último dia da semana iorubá, dedicado a Oxalá.

Uma associação malê-Oxalá mais espetacular pode estar ligada à mais importante festa popular baiana depois do carnaval, e à conhecida relação entre Oxalá e Senhor do Bonfim.

Em 1835 o Senhor do Bonfim dividia com outros santos católicos as honras da população no ciclo de festas da Colina do Bonfim. Seu dia principal era o primeiro domingo depois de Reis, e nos dois domingos seguintes, festejava-se, também em grande estilo e com participação do povo, Nossa Senhora da Guia e São Gonçalo, respectivamente. Com o tempo, a quinta-feira tornou-se o momento de maior mobilização popular e o Senhor do Bonfim praticamente passou a monopolizar as atenções naquele ciclo de festas. Nossa Senhora da Guia e São Gonçalo passaram para um longínquo segundo plano, e Oxalá certamente contribuiu para isso.

(20) Stasik, "A Decisive Acquisition", p. 97.
(21) Bastide, *As Religiões Africanas*, vol. 1, cap. 7, esp. pp. 214-216.

Originalmente um ato singelo controlado pela Igreja, a lavagem aos poucos se popularizou e se transformou numa festa afro-baiana. Essa manifestação cultural, perseguida durante muito tempo por autoridades policiais e eclesiásticas, expressa uma vitória da mitologia popular e negra sobre aquela produzida e promovida pela Igreja. Seria interessante saber quando e como isso aconteceu. Sem nenhuma pretensão de dar uma solução a essa charada cultural, chamamos atenção para o fato de que a festa acontece em data muito próxima daquela em que ocorreu a rebelião de 1835. Talvez os desaparecidos malês baianos sejam pelo menos em parte beneficiários de um dos mais importantes casos de sincretismo nagô-católico na Bahia, aquele entre Oxalá e Senhor do Bonfim. É possível que, com o esvaziamento e posterior extinção do islã negro, seus signos e a tradição de seus fiéis buscassem outras formas de expressão, utilizando antigas formas do sincretismo nagô-malê, no caso Oxalá-Alá. Assim, retirados da memória coletiva baiana, os malês teriam permanecido em seu inconsciente coletivo, numa presença celebrada e vitoriosa. Com suas águas e roupas brancas, a festa do Bonfim seria também, secretamente, uma celebração muçulmana.[22]

As estruturas simbólicas são também estruturas sociais. Elas tecem e expressam relações sociais. É, por isso, legítimo lançar mão delas como realidades sintomáticas das possibilidades profundas de fenômenos históricos. Em nosso caso, não temos dados conclusivos a respeito da aliança política entre malês e não-malês. Temos, porém, indicações de que não só malês fizeram a rebelião de 1835, e essa experiência de união tinha, para além do momento da revolta, raízes histórico-culturais que a tornaram possível. Diante disso, a idéia de que a rebelião de 1835 foi uma "guerra santa" contra todos os não-muçulmanos não se sustenta. A rebelião certamente teve uma dimensão religiosa, e para muitos foi até uma guerra santa, mas de natureza diversa da clássica *jihād*.

(22) Sobre a devoção do Bonfim, e uma visão hostil da lavagem, ver Carlos Alberto de Carvalho, *Tradições e Milagres do Bonfim*, Salvador, 1915. Manoel Querino, *A Bahia de Outrora*, Salvador, 1922, pp. 133-146, é mais simpático à lavagem e critica sua proibição no final do século XIX.

Perfis malês

Está claro, a esta altura de nossa narrativa, que as lideranças religiosa e política se fundiram no movimento de 1835. Conseguimos identificar sete importantes líderes muçulmanos, mestres malês envolvidos de alguma maneira na rebelião. Eram eles: Ahuna ou Aluna, Pacífico Licutan, Luís Sanim, Manoel Calafate, Elesbão do Carmo (Dandará), Nicobé e Dassalú. A quantidade e a qualidade das informações sobre cada um desses homens variam na documentação, mas são suficientes para estabelecer suas atividades religiosas e políticas, sua presença na comunidade africana e, em alguns casos, também traços de suas personalidades. Seguem então minibiografias desses alufás.

Comecemos por Ahuna, talvez o rebelde mais procurado pelas autoridades baianas em 1835.

Ele tinha "estatura ordinária", segundo uma descrição, e carregava em cada lado do rosto quatro cicatrizes, marcas tribais. Era nagô, escravo de um homem — cujo nome desconhecemos — que morava numa roça à Rua das Flores, imediações do Pelourinho, onde, contra os princípios do islã, se vendia água de beber.[1] Aparentemente, ele ia com certa fre-

(1) De acordo com a doutrina islâmica, "alguns tipos de produtos básicos não podem ser apropriados" privadamente: Maxime Rodison, *Islam and Capitalism*, Londres, 1974, p. 15.

qüência ao Recôncavo, Santo Amaro mais precisamente, onde seu senhor possuía um engenho. De fato, semanas antes da rebelião, Ahuna havia sido enviado para lá algemado, acusado pelo dono de algum pequeno crime doméstico que desconhecemos. Naquele momento particularmente humilhante seus amigos e discípulos acompanharam-no em cortejo até o porto onde tomaria um barco para Santo Amaro. A notícia se espalhou rapidamente entre os africanos. O escravo nagô Dadá admitiu que "ouvira dizer de outros negros que Ahuna tinha sido mandado por seo senhor para o Engenho, o que elles falavão porque hé negro que os outros amão". "Era muito querido de seus Parentes", confirmou o liberto Belchior da Silva Cunha em seu depoimento.[2]

Alguns dias antes do levante Ahuna era novamente notícia: retornara de Santo Amaro. Sabemos da boca de muitos dos africanos presos que ele representava um elo importante da trama conspirativa, um elemento muito importante mesmo. Lembramos ao leitor que quando Guilhermina denunciou a conspiração ela afirmou que os africanos se referiam a Ahuna como o "maioral". Era provavelmente o mesmo "maioral" que Sabina encontrara reunido com seu companheiro Vitório Sule e outros no anoitecer do dia 24 de janeiro, numa casa em Guadalupe. Belchior confirma essa informação: "discerão alguns negros de saveiro que 'Ahuna' já tinha chegado de Santo Amaro e morava ou estava em Guadalupe". É quase certo que estivesse na casa do liberto e também mestre malê Manoel Calafate.[3]

O curioso sobre Ahuna é que foi ele o único líder malê que os africanos em seus depoimentos qualificaram de "maioral", apesar dos freqüentes comentários que fizeram a respeito de outros alufás. Ele era, talvez, o homem-chave em 1835. Note-se quanto a isso os termos completos do depoimento de Belchior:

> elle ouvio fallar em fazer guerra aos Brancos e somente no sabado ... pella manhã, hindo comprar cal, que o seu oficio hé de Pedreiro, lhe discerão alguns negros que 'Ahuna' *já* tinha chegado de Santo Amaro.[4]

(2) "Devassa do Levante", pp. 36, 51, 73 e 82.
(3) *Ibidem*, pp. 62, 63 e 73.
(4) *Ibidem*, p. 73.

Esse "já" denota que só faltava ele, Ahuna, para a rebelião ter início.

É possível que Ahuna tenha sido o *almami* da Bahia (caso houvesse um) àquela época, talvez o mesmo Mala Mubakar que conhecemos no capítulo anterior. Uma outra possibilidade é que fosse um *bàbbá malāmi* ou um "grande *malām*" na expressão haussá.[5] Como ele não foi preso, nunca teremos certeza de sua identidade. Nina Rodrigues o confundiu com um outro Ahuna feito prisioneiro em 1835: o liberto mina Pedro Lima, que pertencera a um padre de Santo Amaro. Mas, é óbvio que se se tratasse da mesma pessoa as autoridades baianas não teriam deixado escapar a oportunidade de vasculhar a vida de Pedro, como fizeram com outros mestres. Além disso, as duas personagens eram diferentes em aspectos fundamentais: um, escravo nagô, outro, liberto mina. O maioral Ahuna permanece então um enigma.[6]

Pacífico Licutan foi descrito como um homem idoso, alto, magro, barba rala, cabeça e orelhas pequenas, "com signaes perpendiculares, outros transversais na cara". Uma figura impressionante, sem dúvida. Era escravo de origem iorubá, trabalhava como enrolador de fumo no Cais Dourado e morava no Cruzeiro de São Francisco com seu senhor, o médico Antônio Pinto de Mesquita Varella. Licutan declarou ao ser interrogado que "sofria mao captiveiro" nas mãos de Varella, o que mostra a presença viva e pessoal da questão da escravidão entre os rebeldes. O médico era realmente um mau-caráter. Por puro orgulho senhorial recusara a alforria a Licutan nas duas ocasiões em que fora procurado por malês que se dispunham a pagar o justo preço por ela. E bem que ele precisava do dinheiro, pois sabemos que tinha uma dívida vencida com os frades carmelitas. Esta, aliás, a razão por que em 1835 Licutan se encontrava preso. Como propriedade de Varella, ele havia sido confiscado para ser levado a um leilão cujo produto iria para os bolsos dos credores. Outro indício do "mau cativeiro" do mestre malê é que, quando foi levado a julgamento, o doutor Varella se recusou a defendê-lo.[7]

(5) Greenberg, *The Influence of Islam on a Sudanese Religion*, p. 66.
(6) Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, pp. 88 e 94.
(7) "Devassa do Levante", pp. 49, 90, 132-133 *et passim*.

Pacífico Licutan era um alufá estimadíssimo, um homem de grande influência e poder na comunidade africana da Bahia. O depoimento do escravo Francisco, que decidira colaborar com a polícia, é esclarecedor a esse respeito:

> ... elle via o negro 'Licutan' de Nação Nagô ... juntar gente na porta e todos dizerem que elle os chamava e que depois hia com todos lá para dentro do seo quarto ...
>
> ... o nome do dito 'Licutan' andava na boca de muitos negros, e ao mesmo tempo com segredo.
>
> ... elle não tem duvida de hir mostrar a caza do Senhor do negro 'Licutan' mas que isto hade ser de noite porque elle não quer morrer.

Neste ponto o interrogatório é interrompido e o escrivão registra:

> Neste acto vendo o Juis que o negro estava muito assustado e espantado observando só a escada onde estavão os outros para serem interrogados, houve por suspenças as perguntas, mandando o Respondente em deposito para o Aljube para ser depois de novo interrogado.

No dia seguinte novo interrogatório de Francisco:

> Respondeu que elle tem medo de falar no negro 'Licutan' porque este negro hé grande entre os seus Parentes Nagôs, e também porque elle Respondente estando a muito tempo ao pé de dous negros que falavão nelle e na junta que elle fazia, lhe discerão que se elle contasse ou falasse nisso havia de morrer de todas as formas.
>
> Que elle estava assustado quando falou hontem porque temia que algum dos outros que estavam ahi fosse contar na Cadeia ao dito negro 'Licutan' pois apezar delle estar na Cadeia quaze toda gente Nagô hia visita-lo e tomar a benção, e tinha juntado dinheiro para elle se forrar quando fosse a Praça.[8]

O carcereiro da cadeia municipal, Antônio Pereira de Almeida, confirma esta última parte do depoimento de Francisco. Segundo ele, logo no dia seguinte à prisão de Licutan

(8) Para os depoimentos de Francisco, ver *ibidem*, pp. 83 e 84.

> teve o dito negro muitos negros e negras que lhe fossem visitar e assim continuou todos os dias e todas as horas, porque elle estava entre portas como negro apenas depositado; e mais com a especialidade de que todos se ajoelhavão com muito respeito para lhe tomarem a benção; e constou a elle testemunha que os outros tinhão o dinheiro prompto para o forrar quando fosse a Praça.[9]

Recordamos que alguns desses episódios tiveram lugar durante o Ramadã, período em que o jejum e as orações ininterruptas teriam aumentado a *baraka*, o poder espiritual das bênçãos do distinto prisioneiro (*baraka* também significa a própria bênção).

Esses depoimentos indicam que a revolta foi concretamente concebida durante o período em que Licutan esteve preso, o que confirma nossa hipótese de que isso aconteceu no final de 1834. Ele fora preso em novembro. Até uma certa altura desse encarceramento, ainda se pensava em alforriá-lo quando fosse a leilão em praça pública. Depois de marcada a data da rebelião, Licutan foi informado de que seria libertado "de uma vez" ao final do Ramadã. Realmente, durante o levante os rebeldes tentaram libertá-lo à força, mas sem sucesso.[10]

Licutan era um homem forte, audacioso e também sensível. Paulo Rates, um liberto mina que se encontrava preso com o mestre, testemunhou seu sofrimento após a derrota da revolta:

> nesse mesmo Domingo deitou a cabeça e não levantou mais, muito apaixonado, e chorando quando entravão os outros negros de manhã prezos, dos quaes hum delles lhe deu hum livro, ou papel dobrado com letras dessas que tem aparecido, e o mesmo negro Pacifico se poz a ler e a chorar.[11]

Mas o espírito do velho malê não estava completamente esmagado.

(9) *Ibidem*, p. 89.
(10) *Ibidem*.
(11) *Ibidem*, p. 90.

Durante o interrogatório a 11 de fevereiro de 1835, Licutan recusou revelar o nome de qualquer colaborador ou discípulo seu. Negou até que ele próprio fosse muçulmano, apesar de toda prova ao contrário. Ao mesmo tempo manteve diante de si próprio, dos outros africanos que aguardavam para depor e dos interrogadores a dignidade e identidade malê. Disse ao juiz chamar-se Bilāl, ao que a autoridade retrucou furiosa saber que seu nome africano era na verdade Licutan. O escravo retorquiu insolente: "Era verdade chamar-se 'Licutan' mas elle podia tomar o nome que quisesse". O juiz, por ignorância, perdeu o detalhe de que Bilāl é um nome islâmico muito comum e, no caso do réu, um nome carregado de singular sentido simbólico. Na tradição muçulmana Bilāl é o nome do auxiliar (*muezzin*) negro do profeta Maomé e na África Ocidental *bilāl* tornou-se a própria designação do cargo de *muezzin* (literalmente o assistente que "puxa" os fiéis na reza). A revolta continuava viva no coração de Licutan, ou Bilāl, apesar do insucesso no campo de batalha.[12]

Nosso próximo personagem é Luís, conhecido como Sanim entre os africanos. Em 1835 Sanim também já havia atingido avançada idade, era um homem de "estatura ordinária", testa larga, cabelos brancos, barba cerrada e "mãos foveiras". Como Licutan, era escravo e trabalhava enrolando fumo. (Aliás, uma grande amizade ligava os dois malês: quando Licutan foi preso, Sanim passou a levar-lhe comida na prisão.) Sanim morava na Rua do Pão-de-Ló com seu senhor Pedro Ricardo da Silva. Apesar de seu longo cativeiro na Bahia — a contar por sua idade aparente — ele mal podia falar português. No entanto, segundo diversas testemunhas, falava fluentemente tanto o haussá como o iorubá, apesar de ser de origem nupe ("tapa", na Bahia). Era um homem versátil, com trânsito em várias culturas, um homem culto.[13]

O campo de atuação de Sanim era a casa dos libertos Gaspar e Belchior da Silva Cunha. Ele "era Mestre de ensinar

(12) Ver interrogatório de Licutan em *ibidem*, pp. 48-49. Informações sobre o *muezzin* na África Ocidental em Trimingham, *Islam in West Africa*, p. 71.

(13) "Devassa do Levante", pp. 70, 71 e 132.

a elle e aos outros a reza de Malei", afirmou o discípulo Belchior ao juiz. Mas Sanim era também uma pessoa prática. Organizou, por exemplo, uma "junta" (espécie de caixa de poupança, que discutiremos adiante) para a qual cada um contribuía com 320 réis (a féria de um dia de trabalho escravo na cidade, que também será discutido adiante), talvez mensalmente. O dinheiro da junta se dividia em três partes: uma para comprar pano e fazer roupas muçulmanas; outra para pagar diárias devidas aos senhores pelos escravos (talvez as diárias dos mestres, ou de todo escravo malê nas sextas-feiras, quando não se deve trabalhar, mas rezar); e uma terceira parte para ajudar na compra de cartas de alforria.[14]

Sanim falou pouco no banco dos réus. Contra toda evidência, negou ser alufá. Afirmou jamais haver entrado na casa de Belchior, embora admitisse conhecê-lo e a Gaspar, de quem certa vez utilizara os serviços de alfaiate. Uma passagem de seu depoimento sugere que era mestre muçulmano na África ("quando veio para a terra de branco não tratou mais disso"), mas fora isso, lamentou o escrivão, ele "negou tudo absolutamente". Entretanto, o próprio senhor de Sanim conhecia sua fé malê. Ao contrário do dono de Licutan, Pedro Ricardo defendeu na corte o direito do escravo de praticar livremente sua religião, como garantia a Constituição brasileira de então.[15]

Quase tudo o que sabemos a respeito de Manoel Calafate já foi dito no decorrer da narrativa. O fato de que era respeitosamente tratado de "pai Manoel" por seus discípulos indica que também era um homem de idade em 1835. Ele era liberto, de origem iorubá, calafate por ofício. Morava na casa da Ladeira da Praça, onde a insurreição começou, com outro liberto nagô, o carregador de cadeira Aprígio. A casa era um ativo centro de reuniões muçulmanas.

Manoel foi inegavelmente um personagem importante no esquema insurrecional. Recordamos sua viagem a Santo Amaro às vésperas do levante para mobilizar gente. Lembramos

(14) *Ibidem*, p. 73.
(15) *Ibidem*, pp. 74 e 122.

também o juramento que seus discípulos faziam de morrer na luta com o mestre. Pai Manoel foi talvez o único alufá a participar efetivamente da luta, e parece ter morrido de ferimentos recebidos na Praça do Palácio poucos minutos depois do início do levante. É o que sugere o testemunho do comerciante mulato João José Teixeira: "Alexandre José Fernandes ... vira o preto Manoel Calafate subindo pela ladeira da Praça cutilar a hum soldado e depois tornara a entrar ferido para a mesma casa dos insurgentes".[16] Nada mais conseguimos saber sobre o paradeiro do mestre Manoel.

O liberto haussá Elesbão do Carmo, o Dandará, era o mais próspero dos mestres. Morava no Caminho Novo do Gravatá — imediações do Guadalupe — com a escrava Emereciana, que não era escrava sua mas mulher, e possuía uma loja de negociar fumo no mercado de Santa Bárbara, freguesia da Conceição da Praia. Aí reunia discípulos para orações, leituras e aulas de árabe. No interrogatório foi o único a reconhecer-se "Mestre em sua Terra", acrescentando "que aqui tem ensinado os rapazes, porem que não hé para o mal". Contrariando suas alegadas boas intenções, o escravo Domingos, um dos poucos a admitir abertamente ter participado do levante, confessou que "também aprendia com Dandará". O mestre era um dos representantes do islã no Recôncavo, para onde sempre viajava a negócio.[17]

As autoridades produziram seis testemunhas das atividades muçulmanas de Dandará. Uma delas, o alfaiate mulato Luís da França, morador no andar de cima da loja de Santa Bárbara, costumava bisbilhotar o mestre através das tábuas frouxas do assoalho "e muitas vezes vio estar este com humas contas grandes a rezar enfregando-as nas mãos e gritando para o céo". Mas a acusação mais comprometedora referia-se a um bom número de parnaíbas que uma testemunha vira guardadas na loja do líder malê. Estas compridas armas brancas foram sem dúvida usadas durante os combates de 1835.[18]

(16) "Peças Processuais do Levante", p. 41.
(17) Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fls. 29 e 40v.
(18) *Ibidem*, fls. 29, 66v e 68.

Parece que havia outros alufás na Bahia nessa época. Entre os escravos dos ingleses da Vitória encontrava-se um certo Sule, também referido com o nome de Nicobé. O escravo Carlos explicou em seu depoimento "que não sabia ler, por se achar ainda aprendendo com os Mestres Dassalú e Nicobé. Assim como Gustard". Dassalu e Gustard parecem ter sido apenas estudantes avançados da língua e escrita usadas pelos malês, mas Nicobé (ou Sule) aparece no depoimento de um outro escravo, João, como "o capitão delles todos" durante a celebração do *Lailat al-Miraj* em novembro de 1834. Nicobé Sule nunca foi preso. Talvez tenha morrido durante o levante.[19]

Havia também o escravo nagô Luís, alfaiate, acusado de costurar roupas muçulmanas e de ser tratado pelos patrícios com deferência suspeita. Mas ele não parece ter desempenhado papel relevante na rebelião ou no movimento malê em geral, pois seu nome nunca foi pronunciado nesse contexto por qualquer um dos mais de duzentos negros interrogados. Provavelmente Luís disse a verdade quando afirmou "que em razão da sua idade era respeitado pelos parceiros, que se chegavão a elle e lhe tomavão a benção".[20]

O perfil da liderança muçulmana em 1835 demonstra a tendência democrática em geral atribuída ao islã no recrutamento de seus porta-vozes espirituais e eventualmente políticos. O islã pode ser machista, o que limita enormemente sua democracia, mas não é aristocrático. Na Africa Ocidental, com exceção de mulheres e escravos, qualquer um podia tornar-se um *alim* — um conhecedor do islã, um clérigo — bastando que "recebesse treinamento suficiente para ser legitimado socialmente".[21] Na Bahia a "democracia malê" foi mais longe, pois não apenas os homens livres tinham o privilégio de dirigir os filhos de Alá.

(19) A Justiça de Nécio, Nagô, Escravo de Mellors Russell, fls. 18 e 20v. Este não é Vitório Sule, companheiro de Sabina, que morreu na Ladeira da Praça. Décio Freitas confunde as duas pessoas: *Insurreições Escravas*, p. 77.

(20) A Justiça de Luiz, Nagô, Escravo de Domingos Pereira Monteiro, AEBa., *Insurreições*, maço 2847, fl. 20.

(21) Trimingham, *Islam in West Africa*, p. 68.

Com efeito, os alufás que conseguimos identificar eram na maioria escravos. E eram todos respeitados e dignificados pela comunidade africana como normalmente o são as pessoas consideradas mais próximas dos deuses. Ahuna, Licutan, Sanim e Nicobé — todos escravos — eram homens com *baraka*, isso era o que importava. Suas idades avançadas aumentavam-lhes o prestígio, porque os africanos sabem respeitar, talvez com exagero, a sabedoria dos velhos. Qualquer preconceito porventura existente entre os africanos contra escravos de um modo geral — já que ser escravo não era a única condição social africana na Bahia, havendo a categoria dos libertos — se dissolvia em se tratando desses velhos malês.

A condição de escravos da maior parte de seus mestres sem dúvida nutriu as tensões entre os malês e o sistema escravista baiano. Forçados ao trabalho de escravos, a esses homens não sobrava tempo para se dedicarem, como desejavam, às tarefas de estudiosos da doutrina, de pregadores e professores. Uma situação que também frustrava discípulos e seguidores ávidos de orientação. Além disso, os mestres estavam sempre à mercê de senhores imprevisíveis, sujeitos a humilhações que naturalmente ultrajavam a comunidade muçulmana. Não consideramos mera coincidência que a rebelião tenha ocorrido num momento em que Licutan estava encarcerado e algum tempo depois de Ahuna haver sido transferido algemado para Santo Amaro por seu proprietário. Esses incidentes provocaram indignação e revolta, reforçaram o curso de ruptura revolucionária escolhido pelos malês.

À parte o "alto-comando" político-religioso, poderíamos também falar de outros malês que se distinguiram, quer como agitadores da causa, quer como provedores da infra-estrutura sem a qual nenhuma organização e nenhum planejamento teriam sido possíveis. Entretanto, um parêntese deve ser aqui aberto para observar que outros autores tomaram muitos desses agitadores secundários como os principais líderes da insurreição. O erro mais crasso foi cometido por Howard Prince, que considerou "líderes" todos aqueles que as autoridades acusaram de "cabeças da insurreição".[22] Até uma leitura su-

(22) Prince, "Slave Rebellion", pp. 201-206.

perficial dos documentos processuais revela que o júri considerava "cabeças" todos os africanos contra quem o promotor conseguia amealhar provas físicas — ferimentos, manchas de sangue, etc. — de participação no levante. Esses réus eram assim misturados aos que apareciam nos depoimentos como mestres malês. Ora, pessoas como Belchior da Silva Cunha, o mascate Vitório Sule e outros mostraram dedicação acima da média — uns abriram suas casas para reuniões, outros foram incansáveis agitadores —, mas não davam a última palavra nos negócios malês.

Como se passa em qualquer movimento minimamente estruturado, a rebelião contou com uma hierarquia de líderes, mas essa hierarquia já existia, em suas linhas gerais, na comunidade muçulmana. Não era específica do levante. Os estudantes mais avançados, os malês mais comprometidos, naturalmente, tinham acesso maior aos mestres e, portanto, mais informações sobre a rebelião propriamente dita. Aliás, o papel deles no movimento não foi em hipótese alguma desprezível. Por exemplo, Aprígio, que dividia residência com Manoel Calafate, foi, sem dúvida, um homem importante para o movimento. As testemunhas acionadas contra ele deram conta de seu trabalho assíduo de proselitismo, de educação dos malês principiantes. Mas não era um alufá. Outros dedicados muçulmanos desse segundo escalão podem ser mencionados: Diogo e James, que sozinhos levantaram o barraco-mesquita da Vitória. Havia também um anônimo "escravo de João Rates" que, segundo o depoimento do escravo José, era "hum dos principais seductores da seita ou Religião de Mallê".[23] A lista desses combativos africanos pode ser esticada sempre mais, o que não nos deve surpreender, já que a divulgação da fé é um dos deveres fundamentais de todo bom muçulmano. Muitos deles foram provavelmente comissionados para tarefas específicas de coordenação e mobilização antes e durante a luta, mas infelizmente não temos informações suficientes para detalhar essas atividades.

(23) A Justiça de José, Nagô-jabu, Escravo de José Maria da Silva, AEBa., *Insurreições*, maço 2846, fls. 3-3v.

PARTE 3

A comunidade africana em revolta

Raízes: razões étnicas em 1835

"Ainda que todos são Nagôs, cada um tem sua terra."

Antônio, escravo nagô.

Vimos anteriormente que a população escrava da Bahia se caracterizava pelo reduzido número de mulheres. Como conseqüência, essa população se renovava e se ampliava principalmente através da importação de africanos. Na virada do século XVIII para o XIX, quando um surto de prosperidade tomou conta do Recôncavo baiano, a importação de escravos foi intensificada para atender à demanda dos canaviais e das atividades urbanas, ambos em expansão acelerada. O já considerável número de africanos cresceu ainda mais, e os escravos novos se originavam de novas "nações", como aqui se denominavam, com justiça, os grupos étnicos da África.

Os primeiros dez anos do século XIX foram de redefinição do cenário étnico africano na Bahia. A Tabela 5 mostra o redirecionamento do tráfico neste período, que alterou a distribuição étnica em favor dos africanos de origem *Yoruba* (chamados "nagôs" na Bahia), *Ewe* ("jeje"), *Hausa* ("haussá", "uçá", etc.) e outras etnias que viviam na região do Golfo de Benin e seu interior, isto é, sudoeste da atual Nigéria. Esses grupos, que em 1805-1806 representavam 20,7 por cento dos escravos nascidos na África, passaram para 49,4 por cento em

Tabela 5
Origem dos escravos africanos em Salvador
(amostra)

Origem	*1805-1806*		*1810-1811*	
Costa do Ouro	108	43,9%	29	19,1%
Costa	80		20	
Mina	28		9	
Golfo de Benin	51	20,7%	75	49,4%
Haussá	12		14	
Nagô (*Yoruba*)*	18		22	
Jeje (*Ewe*)	20		33	
Tapa (*Nupe*)	1		4	
Benin	—		2	
Angola-Congo	84	34,2%	45	29,6%
Angola	63		30	
Benguela	21		15	
Outros	3	1,2%	3	1,9%
Total	246	100,0%	152	100,0%

Fonte: Adaptado de Kátia Mattoso, "Os Escravos na Bahia no Alvorecer do Século XIX", *Revista de História*, nº 97, 1974, p. 117, baseado em amostra retirada de inventários.
(*) Obs.: Os nomes entre parênteses se referem às designações modernas desses grupos na África, escritos na grafia internacionalmente aceita.

1810-1811. Em 1820-1835, os nagôs, jejes, haussás e tapas constituíam 57,3 por cento dos escravos africanos (ver Tabela 6, coluna 5). Como discutimos no capítulo "Os filhos de Alá na Bahia", eram vítimas dos conflitos armados em suas terras, especialmente as lutas internas do império Oyo e a subseqüente expansão belicosa do islã naquela área. Uma vez na Bahia, esses escravos iriam modificar fundamentalmente a vida da comunidade africana que aí vivia, tanto em termos de sua estrutura interna — hierarquias sócio-culturais, estratégias de alianças e conflito interétnico, reorganização do espaço urbano de trabalho, etc. — como em termos de seu relacionamento com a classe senhorial e os habitantes nativos de um modo geral. Foi nesse período que a cultura jeje-nagô se lançou no ambiente baiano com a força que a tornaria cultura africana dominante. Foi nessa época que se abriu a tempo-

rada de rebeliões africanas que iriam sacudir a escravidão baiana por três décadas (ver capítulo "A tradição rebelde: revoltas escravas antes de 1835").

O conde da Ponte não estava totalmente errado quando em 1808 comentou que a maioria dos africanos que então chegavam à Bahia representava um alto risco à paz do sistema escravista. Eles pertenciam, segundo o conde, a "Naçõens as mais guerreiras da Costa Leste".[1]. Os iorubás, por exemplo, carregavam a tradição imperialista militar de Oyo ou a experiência de oposição a esta tradição. Com a desagregação do império nas duas primeiras décadas do século XIX, eles entraram numa fase caracterizada pela formação de grupos armados independentes e mutuamente hostis liderados por chefes guerreiros todo-poderosos, os *ologuns* ou *oloroguns*.[2] Muitos dos escravos que vieram para a Bahia passaram por posições de liderança. Entre os rebeldes de 1835 não havia apenas fervorosos religiosos, mas também homens com experiência em conflitos intra e interétnicos, ou dito de outra forma, guerras civis e nacionais. Eram homens que, além de terem vivido na paz as tradições próprias de seus povos, vivenciaram a identidade étnico-nacional como fenômeno político em seu sentido mais extremo — o da guerra. E a identidade étnica continuou a ser, na Bahia, um fenômeno fundamental de organização e dinâmica social e política entre os africanos.

A Tabela 6 lista a origem étnica dos escravos e libertos acusados de terem contribuído para a rebelião de 1835. Como veremos em capítulo posterior, esses 263 homens e mulheres não representam todas as pessoas acusadas de insurreição. Só incluímos aqueles cujas origens e estatutos legais pudemos identificar com absoluta precisão. A tabela apresenta também dados representativos da distribuição étnica da população escrava e alforriada de Salvador. Isto nos permite dimensionar a participação relativa de cada etnia no movimento de 1835.

Os escravos e libertos nascidos no Brasil representavam em torno de 40 por cento da população (ver também capítulo "Sociedade e conjuntura econômica"). Entretanto, a polícia

(1) Accioli, *Memórias Históricas*, vol. 3, p. 288, nota 26.

(2) E. Adeniyi Oroge, "The Institution of Slavery in Yorubaland", Tese de Doutorado, Universidade de Birmingham, 1971, pp. 90-91; J. F. Ade Ajayi e Robert Smith, *Yoruba Warfare in the Nineteenth Century*, Ibadan, 1971, esp. pp. 13-15.

Tabela 6
Origem étnica e estatuto legal dos réus em 1835 e da população negra em Salvador

Origem étnica, regional ou porto de embarque	*Os réus em 1835*						*Amostras*			
	Escravos		*Libertos*		*Total*		*Alforrias 1819-1836*		*Escravos 1820-1835*	
	Nº	(%)	*Nº*	(%)	*Nº*	(%)	*Nº*	(%)	*Nº*	(%)
Nagô (*Yorubá*)	126	(81,8)	53	(48,6)	179	(68,1)	275	(11,0)	424	(19,0)
Haussá (*Hausa*)	7	(4,6)	21	(19,5)	28	(10,6)	111	(4,5)	141	(6,3)
Jeje (*Ewe*)	5	(3,3)	6	(5,5)	11	(4,2)	288	(11,6)	240	(10,8)
Tapa (*Nupe*)	1	(0,6)	7	(6,4)	8	(3,1)	45	(1,8)	43	(1,9)
Bornu (*Borgu*)	2	(1,3)	5	(4,6)	7	(2,7)	24	(1,0)	21	(1,0)
Gruman (*Gurma*)	—	(0,0)	3	(2,8)	3	(1,1)	—	(0,0)	—	(0,0)
Calabar	1	(0,6)	1	(0,9)	2	(0,8)	15	(0,6)	26	(1,2)
Mina	2	(1,3)	5	(4,6)	7	(2,7)	180	(7,2)	89	(4,0)
Barba (*Bagba*)	1	(0,6)	1	(0,9)	2	(0,8)	6	(0,2)	—	(0,0)
Mundubi	1	(0,6)	—	(0,0)	1	(0,4)	—	(0,0)	—	(0,0)
Congo	4	(2,6)	—	(0,0)	4	(1,5)	16	(0,6)	46	(2,0)
Cabinda	2	(1,3)	2	(1,8)	4	(1,5)	21	(0,8)	111	(5,0)
Benguela	—	(0,0)	1	(0,9)	1	(0,4)	22	(0,9)	35	(1,6)
Angola	—	(0,0)	—	(0,0)	—	(0,0)	97	(3,9)	165	(7,4)
Outros africanos	1	(0,6)	—	(0,0)	1	(0,4)	107	(4,3)	139	(6,2)
Crioulo/pardo	1	(0,6)	4	(3,7)	5	(1,9)	1281	(51,6)	752	(33,7)
Total	154	(99,8)	109	(100,0)	263	(100,0)	2493	(100,0)	2232	(100,0)

Fontes: AEBa, *Insurreições Escravas*, maços 2846 a 2850; Kátia Mattoso, "A Propósito de Cartas de Alforria", *Anais de História*, nº 4, 1972, pp. 38 e 39; Maria José de Andrade, "A Mão-de-Obra Escrava em Salvador, 1811-1860", Tese de Mestrado, UFBa, 1975, Apêndice, Tabela 4.
Obs.: A contagem dos réus é baseada num Rol de culpados (maço 2849) e processos individuais. Muitos culpados do Rol já estavam mortos, mas incluímo-los sempre que suas "nações" e estatutos legais eram indicados.

só prendeu dois mulatos e três crioulos. Estes últimos foram detidos para averiguação, mas nunca levados a julgamento; os dois mulatos eram Domingos Marinho de Sá — que alugara a loja da Ladeira da Praça a Manoel Calafate — e sua companheira Joaquina Rosa de Santana, ambos com certeza alheios ao esquema conspiratório.

A ausência do negro brasileiro na rebelião de 1835 não constitui novidade. Crioulos, cabras e mulatos não participaram de nenhuma das mais de vinte revoltas escravas baianas anteriores a 1835. Essa espécie de pacifismo crioulo ocorreu em muitas regiões do Novo Mundo escravista. As revoltas foram sempre mais abundantes onde predominaram numericamente os escravos de origem africana. Lugares como o Caribe e a Bahia, por exemplo.[3]

As relações entre afro-brasileiros e africanos eram no mínimo difíceis. A ausência dos primeiros em 1835 pode ser explicada em grande parte por suas diferenças e divergências com estes últimos, resultantes de suas posições específicas na sociedade escravista. Salvo algumas exceções, de norte a sul das Américas os crioulos não se envolveram em levantes escravos em lugares onde eram inferiores em número aos africanos. Onde eram maioria arriscavam-se até mais, embora nunca com a persistência dos africanos. Essa parece ter sido uma regra básica da política escrava. É como se crioulos e mulatos se sentissem mais ameaçados pela possibilidade de uma ainda desconhecida dominação africana do que pelo já familiar governo dos senhores brancos. Essa posição política estava fundamentada em práticas sociais sedimentadas, em trajetórias coletivas diferenciadas. Os afro-brasileiros haviam nascido e se socializado na escravidão e portanto, ao contrário dos africanos, não tinham um ponto de referência (e de radical contradição) fora dessa experiência. Isto não significa que fossem escravos felizes e ajustados ao sistema. Eles viviam suas próprias contradições com a escravidão.[4]

(3) Os crioulos representavam 72% dos escravos nascidos no Brasil, seguidos dos mulatos/pardos (16,6%) e os cabras (11,2%) no período 1820-1835 em Salvador. Esses cálculos se baseiam em Andrade, "A Mão-de-Obra Escrava em Salvador", Apêndice, Tabela 4.

(4) Ver, a respeito, Eugene Genovese, *From Rebellion to Revolution*, Nova Iorque, 1979, pp. 18-19 *et passim*. Também discuto esse assunto em "'Poderemos

No plano cultural os crioulos se imprensavam entre valores e práticas africanos e ocidentais. Muita coisa os aproximava do branco, do homem do Novo Mundo em geral. Falavam a mesma língua, o que era um laço fundamental. Tinham mais facilidade do que os africanos para estabelecer famílias e vir até a integrar-se de alguma forma à do senhor. (E família é predominantemente fator de integração social ou, no máximo, ruptura pacífica.) Na Bahia não havia escassez feminina no setor *brasileiro* da população escrava, o que permitia maior troca sexual e formação de famílias, por menos estáveis que fossem. Os senhores muitas vezes batizavam os filhos de suas escravas, crioulinhos e mulatinhos que eram eventualmente alforriados e passavam a compor a rede de dependência e clientelismo senhorial. Não raro essas crianças eram filhos ou filhas dos próprios senhores. Estes confessavam nos textos das cartas de alforria suas ligações afetivas com o escravo nacional, especialmente crianças e mulheres. Mulatos e mulatas eram os favorecidos. Num trabalho ainda inédito sobre alforrias, Lígia Bellini conta que as cartas "afetivas" estavam assim distribuídas: 64 por cento para mulatos, 21 por cento para crioulos e apenas 15 por cento para africanos. Como as mulheres eram predominantemente afro-brasileiras e as crianças quase que exclusivamente afro-brasileiras, sexo e idade, além de origem nacional, interferiam na formação de uma relação diferenciada entre senhores e escravos. Não era incomum o senhor ou senhora declarar que a liberdade estava sendo dada a uma criança "por lhe haver nascido na cama" ou "ter sido criada como filho", mesmo quando não se tratava de filho de sangue. Por outro lado, ainda que livres de qualquer condicionamento afetivo, os escravos nascidos no Brasil tinham um melhor desempenho no processo de alforria. Fossem cartas pagas ou gratuitas, os africanos sempre corriam atrás nessa competição individual pela liberdade, uma das poucas oportunidades de ascensão social para o escravo.[5]

Folgar, Brincar e Cantar': o Protesto Escravo nas Américas", *Afro-Ásia*, nº 14, dez. 1983, pp. 107-123 (infelizmente, muitas passagens desse artigo saíram distorcidas por descuido dos responsáveis pela revisão das provas).

(5) Sobre alforrias, ver Lígia Bellini, "Por Amor e Interesse", texto inédito, 1984; Kátia Mattoso, "A Propósito de Cartas de Alforria", *Anais de História*, nº 4,

Formou-se então um certa cumplicidade entre o escravo nacional e o senhor e por extensão entre o afro-baiano e o baiano branco. As relações sociais do cotidiano expressavam uma forte ideologia paternalista que em princípio excluía o africano, a não ser aquele que abdicasse de sua africanidade. Nascido de relações localizadas de poder no microcosmo social em que se confrontavam escravo e senhor, esse paternalismo senhorial se aproxima de uma estrutura de hegemonia político-ideológica. A classe senhorial não exercia o poder apenas na ponta do chicote, mas também através do convencimento de que o mundo da escravidão oferecia ao escravo — e a uns mais que a outros — segurança e mesmo um certo espaço de barganha. É verdade que à epoca da crise — crise inclusive de hegemonia — que se seguiu à independência essa composição social e de poder ameaçou ruir. Mas sobrou um trunfo fundamental: o pacto antiafricano entre baianos senhores e escravos, pretos e brancos e mulatos.

Esse pacto incluía um item decisivo: os mulatos, cabras e crioulos forneciam o grosso dos homens empregados no controle e repressão aos africanos. Eram eles que faziam o trabalho sujo dos brancos de manter a ordem nas fontes, praças e ruas de Salvador, invadir e destruir terreiros religiosos nos subúrbios, perseguir escravos fugidos pela província e debelar rebeliões escravas onde quer que aparecessem. Os soldados municipais, capitães-do-mato, tropas regulares de primeira linha, boa parte do contingente de cidadãos da Guarda Nacional (criada em 1831) eram crioulos, cabras e/ou mulatos, e seus comandantes eram brancos. Aliás, o poder senhorial sempre contava com os afro-baianos nas crises provocadas pelo elemento estrangeiro, fossem os africanos ou os portugueses. Também contava com o alinhamento crioulo na vida cotidiana, nos costumes, valores, certas tradições. Mas se foi bem-sucedido em evitar sistematicamente que africanos e afro-baianos se unissem na revolta, não foi feliz em separá-los completamente do convívio solidário e da troca social e cultural.

1972, pp. 23-52; Stuart B. Schwartz, "The Manumission of Slaves in Colonial Brazil", *Hispanic American Historical Review*, vol. 54, nº 4, nov. 1979, pp. 603-635.

As expectativas dos brancos, a ambigüidade dos crioulos, o jogo político-cultural da tríade branco-crioulo-africano estão admiravelmente presentes numa correspondência do juiz de paz da freguesia de Brotas para o presidente da província em 1829. O juiz Antônio Gomes Guimarães relata com riqueza de detalhes a invasão de um candomblé jeje por seus policiais e justifica as arbitrariedades habituais. Ele respondia a uma acusação, feita ao presidente pelo africano Joaquim Baptista, de que durante a batida policial foram roubados do terreiro, entre outras coisas, panos-da-costa, um chapéu e a quantia de 20$000.

Registra o juiz que sua *blitz* produziu presos: "Acharão trez pretos, porque os outros fugirão, immensas pretas, *e por mais desgraça* muitas crioulas naturais do Paiz". ("Preto" era sempre o negro africano; o negro brasileiro era sempre "crioulo" — uma diferença cristalina na linguagem racial da época.) A inesperada presença de crioulas entre africanos, cultuando os deuses da Costa, chocou o juiz. Representava uma ruptura com a norma do sistema, um grave desvio. Ainda assim as crioulas foram tratadas paternalisticamente, uma resposta talvez a seu comportamento de filhas arrependidas: "Vendo o choro que fizerão, depois de as repreender, *por serem crioulas*, as mandei embora, para não dar incommodo a seus senhores". Enquanto as pretas continuavam na prisão, as crioulas conseguiam um melhor tratamento da autoridade. Aquele choro simboliza muito bem a estratégia de preservação predominante entre os crioulos. Eram mestres da dissimulação, não havia quem melhor fizesse o branco de bobo e lhe arrancasse concessões pessoais.[6]

Os crioulos, e mais ainda os mulatos, tinham formas próprias de resistências ao sistema, formas que às vezes estabeleciam uma linha muito fina, até se confundia, com a acomodação pura e simples. Eram eficientes no que se convencionou chamar "resistência cotidiana" ou o que dois autores americanos chamaram há algum tempo com certa sem-cerimônia de "malandragem crioula" (*creole rascality*). Incluem-se aí as

(6) O documento a que me refiro é o ofício de Antônio Gomes de Abreu Guimarães ao visconde de Camamu, 28.8.1829, AEBa., *Juízes de Paz*, maço 2688. Os grifos são nossos.

atitudes de insubordinação pessoal, boicote à produção pelo trabalho lento, danificação de ferramentas e destruição de plantações, simulação de doença, pequenos furtos, fuga e a negociação hábil que explorava em favor do escravo a psicologia do paternalismo, a exemplo do choro das crioulas. A senhora de engenho Maria Bárbara, conhecedora do assunto, em 1822 comentou a respeito do trabalho de seus escravos: "Os bons são os negros da Costa, o resto é um inferno". Falando de Pernambuco no início do século XIX, Henry Koster, também experimentado administrador de engenho, concordava plenamente.[7]

Por menos conflitivas que fossem suas relações com os senhores, os crioulos fugiam de casa com freqüência, embora não tanto quanto os africanos. Numa amostra que fizemos de 54 fugas anunciadas em jornais baianos entre 1830 e 1835, 17 diziam respeito a escravos nascidos no Brasil. Alguns exemplos: Antônio, alfaiate, que segundo seu senhor tinha "o vício de jogar cartas" e parece ter fugido para gozar do vício mais livremente. Maurício, 16 para 18 anos, havia fugido há três meses de Salvador para a vila de Cachoeira no Recôncavo. Já o crioulo João, oficial de sapateiro de 18 anos, era um escravo em busca de aventura: fugira do Recôncavo (Iguape) para Salvador "com o intuito de sentar praça ou embarcar". O escravo Carlos começara a carreira de quilombola cedo, pois aos dez anos já se encontrava fora de casa há 17 dias quando seu senhor anunciou a fuga na *Gazeta Comercial* de 18 de setembro de 1838. O escravo Casimiro, 19 anos, segundo sua senhora, "fujão e ladrão", a ponto de ter sido rejeitado quando ela tentou dá-lo de presente. Casimiro acabou sendo alforriado, por ela se achar incapaz de controlá-lo. Esses pequenos trechos das histórias de vida de escravos crioulos mostram que sua posição na estrutura social escravista não era de acomodação pura e simples.

(7) Raymond e Alice Bauer, "Day-to-day Resistance to Slavery", *in* J. H. Bracey *et alii* (orgs.), *American Slavery: The Question of Resistance*, Belmont, 1971, pp. 37-60; Carta de Maria Bárbara Pinto Garcez a Luiz Paulino de O. P. da França, 2.3.1822; *Cartas Baianas*, p. 19; Henry Koster, *Travels in Brazil*, Londres, 1816, pp. 424 e 434. Atitudes de insubordinação e boicote são vistas como acomodação por G. M. Frederickson e C. Lasch, "Resistance to Slavery", *in* A. Weinstein e F. D. Gatell (orgs.), *American Negro Slavery*, Nova Iorque, 1973, pp. 118-133, do que, evidentemente, discordamos.

Os crioulos podiam até por vezes aliar-se aos africanos na elaboração de cultura, como acontecia naquele candomblé jeje de Brotas. Mas mesmo cultuando deuses africanos era comum agirem separadamente. No final do século XIX, Nina Rodrigues encontrou uma velha africana olhando a distância uma festa no terreiro do Gantois e perguntou-lhe por que não se encontrava lá dentro. Ela respondeu que "seu terreiro era de gente da Costa e ficava no bairro de Santo Antônio; que o terreiro do Gantois era de gente da terra".[8] A "traição" crioula aos valores e arranjos sociais brancos não significava necessariamente aliança com os africanos. Isso era verdade até mesmo quando o crioulo provocava revoltas.

A esse respeito vale mencionar de novo o caso do engenho Santana em Ilhéus, cujos escravos, em sua grande maioria crioulos, se rebelaram em pelo menos duas ocasiões. Numa delas, final do século XVIII, eles pararam o trabalho, se aquilombaram de posse das ferramentas do engenho e colocaram diante do senhor um conjunto de condições para retornarem à ativa. Mesmo nessa luta contra o senhor os crioulos não se esqueceram de discriminar enfaticamente os camaradas africanos. Uma das exigências dos rebeldes:

> Não nos ha de obrigar a fazer camboas, nem a mariscar, e quando quizer fazer camboas e mariscar mande os seus pretos minas.[9]

Quer dizer, o trabalho sujo para os africanos ("pretos minas"). Uma imitação do comportamento do branco frente ao negro. Na segunda ocasião em que se levantaram, os escravos do Santana ocuparam o engenho por quatro anos entre 1824 e 1828, mas não sabemos se esse movimento também possuía algum conteúdo antiafricano. O importante, porém, é chamar atenção para o fato de que crioulos e mulatos, livres ou escravos, também tocaram suas revoltas ao se sentirem traídos pelo não-cumprimento do que consideravam seus direitos e aspirações legítimas.

(8) Nina Rodrigues, *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*, p. 171.

(9) Schwartz, "Resistance and Accomodation in Eighteenth Century Brazil", p. 80.

Os afro-baianos foram principalmente rebeldes urbanos. Eles fizeram a maioria das revoltas plebéias da Bahia, conforme já discutimos. Começaram, aliás, com a conhecida conspiração dos alfaiates em 1798, quando pretenderam a independência, o fim da discriminação racial e a extinção da escravidão. Duas décadas depois, nos anos vinte e trinta do século XIX, crioulos e mulatos, escravos ou não, saíram às ruas para protestar contra governos, saquear lojas e tomar quartéis. (Lembramos a atuação dos soldados rebeldes, a maioria negro-mestiça.) Foram movimentos que mobilizaram os pobres urbanos. Em muitos deles, como os de 1831, por exemplo, crioulos e mulatos provavelmente atuaram ao lado de brancos pobres e africanos nos protestos e quebra-quebras.

A mobilização crioula em Salvador e vilas do Recôncavo ligava-se às lutas do povo pobre em geral — incluindo escravos —, mais do que à questão da escravidão especificamente. O povo livre baiano foi chamado a participar de um processo de descolonização cruento. Os escravos crioulos e os crioulos livres tentaram abrir um espaço para eles na nova nação, pois haviam nascido brasileiros e sentiam-se parte do projeto descolonizador. Estavam de alguma forma sintonizados à questão nacional presente em cada arruaça de rua contra os europeus. Se os africanos se movimentavam em grande parte em torno de seus laços de "nação", os crioulos e mulatos não faziam por menos. Só que a terra destes era a Bahia e não Oyo, Daomé ou o Califado de Sokoto.

Os depoimentos dos presos em 1835 indicam claramente que a revolta foi um empreendimento exclusivo de africanos. Mas as nações africanas da Bahia não contribuíram na mesma medida para o movimento. A maioria das pessoas levadas a julgamento pertencia à nação iorubá-nagô, o que em parte, só em parte, refletia sua maior presença entre os africanos. Pois os nagôs, na verdade, aparecem desproporcionalmente representados no movimento. Eles figuram como 28,6 por cento dos africanos escravos e 23,7 por cento dos africanos que obtiveram alforria em Salvador (excluímos destes cálculos os nascidos no Brasil), mas formavam 81,8 por cento dos escravos e 48,6 por cento dos libertos (incluindo os 5 afro-baianos presos) que enfrentaram a justiça dos senhores. Dito de forma mais

sintética, os nagôs constituíam 68,1 por cento de *todos os réus*, enquanto representavam apenas 26 por cento de *todos os africanos* de Salvador.

Seria natural supor que a mais numerosa das nações africanas pudesse superar as demais na mobilização de seus membros. E, além de maioria, os nagôs eram também culturalmente dominantes, a acreditar-se na informação de que o iorubá funcionava como uma espécie de língua franca entre os africanos que viviam na Bahia. Mesmo assim, eles não constituíam uma maioria tão espetacular como normalmente se imagina face ao seu impacto na cultura baiana. Eram 26 por cento dos africanos, repetimos. Por isso, acreditamos que sua maior contribuição à revolta se devesse ao fato de ter sido grande o número de muçulmanos entre eles. Vimos em capítulo anterior a força nagô na comunidade malê, que se refletia na liderança religiosa, ocupada principalmente por mestres daquela etnia. Por outro lado, podemos também falar da força malê dentro da comunidade nagô, ou seja, a influência dos nagô-malês — os *imale* propriamente ditos — sobre seus patrícios "pagãos". (Discutimos isso quando falamos das transações simbólicas entre o islã e o candomblé.) O peso numérico e moral dos malês entre os nagôs teve o efeito de uma bola de neve, arrastando um grande número de pessoas para o projeto rebelde. Daí porque a rebelião tornou-se aos olhos de seus contemporâneos um produto essencialmente nagô.

Vejamos a palavra dos que viveram essa história.

Interrogados, interrogadores e espectadores atribuíram com insistência o levante aos negros nagôs. "Bulha dos Nagôs", segundo o liberto haussá José e a liberta tapa Claudina. Pedro Pinto, liberto nagô, manteve-se na mesma linha ao caracterizar a revolta de "dezordem de Nagôs". Preso injustamente, já que era congo de origem, o escravo Luís declarou que sua prisão fora "por terem se levantado os negros nagôs". Outro africano do Congo, José, escravo do nagô-malê Gaspar da Silva Cunha, afirmou em seu depoimento que os que se reuniam na casa do senhor eram "todos nagôs". O próprio Licutan, mestre malê de origem nagô, admitiu: "nunca soube que *seus parentes* queriam se levantar". A palavra oficial bateu na mesma tecla. No texto de um corpo de delito feito no final do levante lê-se: "insurreição aparecida nesta cidade pelos Negros Nagôs". Em seu relatório o chefe de polícia Gonçalves

Martins atribuiu a revolta aos "Africanos, particularmente Nagôs". O juiz de paz da freguesia da Vitória concordava na essência: "insurreição de escravos, pela maior parte Nagôs". Antônio Pereira de Almeida, carcereiro da cadeia municipal, soube "por ver que os negros Nagôs se levantarão". João Crisóstomo, senhor do rebelde Manoel, lamentou o "desastroso acontecimento dos pretos Nagôs". Finalmente, uma testemunha afirmou que a palavra de ordem ouvida nas ruas na noite do levante foi "Morra branco, viva Nagô".[10]

Com efeito, a documentação disponível revela que, à época, a rebelião de 1835 foi avaliada pela autoridade e encarada por boa parte dos rebeldes principalmente como um movimento étnico. Reconhecia-se, evidentemente, a presença do elemento religioso, mas em segundo plano. Só mais tarde os estudiosos e curiosos do assunto superdimensionaram a religião malê, talvez porque a ênfase quase exclusiva sobre esse aspecto representasse um quadro mais exótico e atraente do movimento para revelar ao leitor.

Mas é claro que não havia só nagôs na rebelião de 1835. Os contemporâneos sugeriram com freqüência que ao lado deles estiveram os haussás. "Os pretos que fizeram o levante foram seus parentes Nagôs, e Ussas", declarou o escravo Manoel. O escravo nagô Pompeu fez um diagnóstico quase completo da autoria da revolta: "não tinhão nem branco, nem pardo, e nem crioulo, e só foi Nagou e Ussá".[11] Os haussás, que eram nove por cento da população escrava urbana de origem africana, aparecem como apenas 4,6 por cento dos réus escravos. Por outro lado, quase 20 por cento dos réus libertos eram haussás, embora apenas 9,5 por cento dos ex-escravos africanos de Salvador pertencessem a esse grupo étnico.

(10) A Justiça de Claudina Maria da Conceição, Tapa, Forra, AEBa., *Insurreições*, maço 2849, fl. 14; A Justiça de Pedro Pinto, Nagô, Forro, *ibidem*, fl. 20v-21; Traslado dos Autos da Conceição da Praia, *ibidem*, fl. 36v; A Justiça de Antônio, Haussá, Forro, *ibidem*, fl. 3v; A Justiça de Nécio, Nagô, Escravo de Mellors Russell, *ibidem*, fl. 96v; A Justiça de Manoel, Nagô, Escravo de João Crisóstomo P. da Silva, AEBa., *Insurreições*, maço 2850, fl. 9v; "Devassa do Levante", pp. 35, 49, 89; Martins, "Relatório", p. 116; Pres. Francisco de Souza Martins ao Ministro da Justiça, 31.1.1835, AEBa., *Correspondência*, livro 681, fls. 197-197v.

(11) A Justiça de Manoel, Nagô, Escravo de José Monteiro, AEBa., *Insurreições*, maço 2849, fl. 3v; A Justiça de Pompeu, Nagô, Escravo de José Pires de Carvalho e Albuquerque, *ibidem*, fl. 5.

Nagôs e haussás representavam 78,7 por cento dos acusados. Além deles, membros de doze outras nações africanas foram também indiciados, como se pode ver na Tabela 6. Estes formavam apenas 21,3 por cento dos réus. Os jejes não contribuíram para a rebelião com o peso numérico que tinham na população africana, e o mesmo pode ser dito em relação a outros grupos "sudaneses", como os tapas e minas. Talvez se intimidassem diante do poderio nagô no movimento — afinal, "Viva nagô" era uma palavra de ordem discriminatória —, não nos esquecendo de que o reino jeje do Daomé viveu em pé de guerra com os nagôs durante um longo período. Os haussás, embora adversários dos nagôs na África, tinham em favor de sua maior participação na rebelião o fato de serem fortemente islamizados.

De um modo geral o plano dos dirigentes rebeldes de organizar uma frente africana não funcionou, mesmo para nações vizinhas, pertencentes a grupos lingüísticos e culturais aparentados. O principal fator desse insucesso pode ter sido a inimizade entre nagôs e jejes, que juntos somavam 45 por cento dos escravos africanos urbanos e 47 por cento dos africanos alforriados. Nagô/jeje — essa a divisão étnica fundamental entre os chamados "africanos sudaneses" que viviam na Bahia em 1835.[12]

Mas o grande ausente na rebelião foi, sem dúvida, o africano de origem banto (Sul da África), especialmente os numerosos angolas, que constituíam um contingente expressivo da comunidade africana na Bahia. Eram os quimbundos, umbundos, ovimbundos, na Bahia conhecidos por nomes mais genéricos da geografia do tráfico. Os chamados cabindas, angolas, congos e benguelas representavam 24 por cento dos escravos africanos de Salvador e 13,4 por cento dos africanos alforriados. No entanto, formavam apenas 3,4 por cento dos presos por rebeldia. Por que esses africanos do Sul estiveram tão longe da correnteza de rebeliões africanas na Bahia do século XIX? Esse enigma se parece com aquele dos afro-baianos e, sem dúvida, estes tinham muito em comum com os bantos.

(12) A respeito dos conflitos entre o Daomé e o Império de Oyo, ver Robin Law, *The Oyo Empire, passim*.

As autoridades coloniais (depois provinciais) do Brasil, os senhores de engenho, viajantes estrangeiros e cronistas nacionais produziram uma representação dos bantos, especialmente a maioria angolana, cheia de preconceito. Segundo essa visão, eles seriam pouco inteligentes, fisicamente fracos, incivilizados e por isso mais submissos e menos antibrancos que os altivos sudaneses. Do ponto de vista senhorial, constituíam escravos modelos. Seriam excelentes principalmente como escravos do eito, porque, continua o delírio racista, sua cultura inferior os tornara inaptos a qualquer tipo mais complexo de trabalho; teriam sido bons também para o serviço doméstico por sua suposta docilidade e aceitação fácil do idioma do senhor. A antropologia e psicologia senhoriais não iam muito além disso na avaliação dos angolanos. Infelizmente essas idealizações foram mais tarde apropriadas por historiadores e antropólogos adeptos de evolucionismos de diversas espécies. Foi assim que a ideologia do senhor veio a ser a explicação moderna da omissão dos bantos em 1835.[13]

É, por sinal, interessante observar que em diferentes partes do Novo Mundo o europeu procurou dividir os africanos definindo-os a partir de perfis de personalidade, embora nem sempre coincidissem sobre a quem atribuir os diferentes papéis psicológicos. Na América espanhola, por exemplo, a reputação de submissos foi atribuída aos escravos da Alta Guiné.[14]

No Brasil, não bastou o exemplo de Palmares, comunidade predominantemente banto, para impedir a criação européia do mito do angolano cordial. O próprio termo *quilombo*, que passou a significar comunidade de negros fugidos e símbolo da resistência escrava, é de origem banto. Parece até que o mito surgiu com a função de esvaziar a tradição palmarina.

(13) Alguns autores que aceitam a tese do angolano pacífico, inferior: J. B. Spix e C. F. Martins, *Viagem pelo Brasil*, São Paulo, 1979, vol. 2, p. 141; Thomas Lindley, *Narrativa de uma Viagem ao Brasil (1805)*, São Paulo, 1969, p. 176; Koster, *Travels in Brazil*, p. 421; Nina Rodrigues, *Os Africanos no Brasil*, pp. 57-58, 62 *et passim*; Arthur Ramos, *O Negro na Civilização Brasileira*, pp. 36-37, 41; Décio Freitas, *Insurreições Escravas*, pp. 18-21, por exemplo.

(14) Walter Rodney, "Upper Guinea and the Significance of the Origins of Africans Enslaved in the New World", *Journal of Negro History*, vol. 54, nº 4, out. 1969, pp. 341 e segs.

Por fim, as pesquisas recentes mostram que não havia diferenças fundamentais entre os grupos étnicos ou lingüísticos africanos quanto a suas posições na divisão do trabalho escravo. Trata-se, então, de um outro mito da escravidão dizer que os bantos eram mais afeitos a determinados tipos de serviço. Havia diferenças, isto sim, entre escravos africanos em geral e escravos brasileiros. Estes últimos predominavam nos serviços domésticos e ocupações mais especializadas, um resultado, aliás, normal do processo de socialização e treinamento dos escravos crioulos e pardos, que nada tinha a ver com qualquer superioridade étnico-cultural ou racial, mas com seu abrasileiramento.[15]

Não pretendemos afirmar com esses comentários que os africanos do Norte e os do Sul fossem iguais, pois tiveram experiências históricas diversas na África e, no Brasil, desenvolveram relações diferenciadas entre si, com a classe senhorial e com a sociedade baiana em geral — seus grupos sociais, cultura, etc. Na África, os angolanos foram desde cedo assaltados pelo cristianismo dos missionários portugueses. Muitos deles — e outros povos bantos — já haviam recebido lições de catecismo e sabiam rudimentos da língua portuguesa antes de chegar às costas brasileiras como escravos. E eles, inclusive, usaram com freqüência desse conhecimento prévio das coisas européias para viver melhor no Novo Mundo. Organizaram-se através de canais institucionais brancos para expressar seus ressentimentos contra a escravidão e a discriminação, sobreviver socialmente com alguma dignidade e especialmente preservar sua identidade de povo singular. As irmandades de cor, por exemplo, tiveram essa função. Elas funcionavam como fachadas perfeitas para associações étnicas vividas em profundidade. Amparavam de diversas maneiras os membros de suas nações constituintes: na vida, através de empréstimos, doações e alforrias; na morte, através da promoção de enterros e celebração de missas para as almas dos mortos. As irmandades eram também um centro de produção cultural e de lazer. Nos feriados cristãos, especialmente nas comemorações a seus padroeiros, os irmãos promoviam festas e mascaradas com a

(15) Ver Reis, "População e Rebelião", e Andrade, "A Mão-de-Obra Escrava em Salvador".

coroação de reis e rainhas africanos, revivendo simbolicamente o mundo que haviam perdido. Se inicialmente o regime senhorial e sua Igreja imaginaram poder enquadrar culturalmente os membros de irmandades de cor, no final já tinham que admitir o surgimento de uma nova religiosidade, de uma expressão cultural diferente daquela que se tentara impor.

Em Salvador, uma irmandade como a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, localizada no Pelourinho, constitui um exemplo interessante da dinâmica étnica. Nasceu angolana (século XVII) e durante muito tempo foi exclusivamente de negros de Angola, mas a partir da segunda metade do século XVIII passou a admitir outras nações africanas, particularmente jejes, e crioulos. Na primeira década do século XIX os jejes já se haviam tornado maioria na irmandade, mas, talvez até por essa ameaça numérica, eram impedidos estatutariamente de compor a mesa diretora da entidade. Desta, só participavam angolanos e crioulos, o que talvez revele, em nível de micropolítica institucional, alianças sociais mais amplas entre esses dois grupos.[16]

Crioulos e angolanos parecem ter desenvolvido estratégias assemelhadas de resistência e acomodação à escravidão. Talvez porque os angolanos estavam aqui desde o início da colonização, por terem sido pais e mães dos primeiros crioulos e pardos; se outros continuavam a chegar de Angola, os aqui presentes os introduziam às maneiras e malícias da terra do branco, facilitando pela experiência a adaptação dos novos. Quando, no século XIX, os sudaneses começaram a chegar em massa, já havia uma longa tradição angolana de interação com o meio brasileiro e seus habitantes, entre os quais os crioulos.

A maioria dos africanos da África Ocidental, os chamados sudaneses, enfatizavam outras formas de expressão cultu-

(16) Sobre as irmandades, ver Mattoso, *Être Esclave au Brésil*, pp. 169-171; A. J. R. Russell-Wood, "Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brazil", *Hispanic American Historical Review*, vol. 54, nº 4, nov. 1974, pp. 567-602; Jefferson A. Bacelar e Maria da Conceição B. de Souza, "O Rosário dos Pretos do Pelourinho", Salvador, 1974. A coroação de um "rei" congo é descrita em Luiz da Câmara Cascudo (org.), *Antologia do Folclore Brasileiro*, São Paulo, s.d., pp. 67-69, e também Nina Rodrigues, *Os Africanos*, pp. 52-54. Para uma comparação, ver a excelente análise de Joseph P. Reidy, "Negro Election Day and Black Community Life in New England, 1750-1860", *Marxist Perspectives*, vol. 1, nº 3, out. 1978, pp. 102-117.

ral e institucional, talvez mais fiéis a suas raízes. Não que se recusassem radicalmente a pertencer a instituições eurobrasileiras ou utilizar-se de elementos da cultura branca. Os jejes, por exemplo, além de constituírem grande número dos membros do Rosário, tinham sua irmandade exclusiva em Salvador, a do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção dos Homens Pretos. Até os aguerridos nagôs organizaram a irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, mas que só admitia nagôs do reino de Ketu.[17] Entretanto, nesse momento de que tratamos, a utilização de instituições e idéias de origem européia não constituiu a face principal da vida cultural desses africanos, talvez até porque, ao contrário dos angolanos, eram recém-chegados e chegados em número nunca visto na história do tráfico. Isto deve ter pesado muito em favor da manutenção de uma maior densidade cultural africana entre eles.

O islã, e sobretudo o que veio mais tarde a constituir o candomblé de origem jeje-nagô, desempenharam entre os sudaneses um papel cultural e político mais importante. Isto é sem dúvida verdadeiro pelo menos para a primeira metade do século XIX. Quando, em 1829, aquele juiz de paz de Brotas invadiu o candomblé de sua freguesia, contou haver encontrado os negros celebrando "o chamado Deos vodum", o que indica tratar-se de um terreiro jeje. E continua o seu relatório:

> Em sima de huma meza toda preparada [havia] hum monturo todo guarnecido de fitas, e buzios, e huma cuia grande da Costa cheia de Buzios, e algum dinheiro de cobre misturado das esmollas, [os pretos] tocando tambaque e cuias guarnecidas de buzios, [as pretas] dançando humas, e outras em hum quarto dormindo, ou fazendo que dormião.[18]

Elementos de um *bori*, atabaques, chocalhos (ou pandeiros), dança ritual, camarinha — são todos parte do candomblé ainda hoje. Essas manifestações representaram sob a escravidão um desafio cultural aos valores brancos sem dúvida impossível de ser igualado pelas irmandades, apesar de toda a evidente africanização destas. Com a lei na mão, o juiz de paz enfrentou o desafio:

(17) Russell-Wood, "Colonial Brazil", p. 122.
(18) Ver nota 6.

> Hé verdade que a Sagrada Constituição Politica offerecida por S.M.I. no artigo 5 diz: que "a Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permittidas, mas o seo culto doméstico, ou particular em suas cazas para isso destinadas sem forma alguma exterior de Templo". Isto se entende para as Naçõens Politicas da Europa, e nunca para os pretos Africanos, que vindo das suas para nossa Patria, se educão no gremio da Nossa Religião; como se permitirá que estes venhão appostatar, mostrando por huma face Catholicismo, e por outra adorando publicamente seus Deoses? [19]

Em contraste com as "nações políticas" da Europa, às "nações étnicas" da África não seria permitida a liberdade religiosa. Esse fiel vigilante dos valores cristãos e adepto da intolerância cultural, homem da linhagem política do conde da Ponte, abominava inclusive a religião sincrética de duas faces. Essa atitude era, sem dúvida, balanceada por posições mais tolerantes de outras autoridades (afinal, foi o presidente da província quem exigiu explicações ao juiz sobre seus desmandos), no entanto indica a presença de uma corrente de opinião fortemente repressora da cultura africana e demonstra o esforço que os produtores desta cultura tiveram de fazer para mantê-la ao menos parcialmente viva.

Será que o lado mais fortemente africano dos angolanos nos escapa por falta de dados? E os candomblés de Angola, não estão aí presentes em nossos dias, provando que esse tipo de resistência e preservação cultural também existiu entre os bantos? A resposta é absolutamente positiva, mas ainda assim continua sendo necessário explicar coisas como a ausência banto nas rebeliões escravas do século XIX. E a nosso ver ela só pode ser discutida em conexão com as formas diferenciadas de comportamento e relações sociais desenvolvidas por estes povos no Novo Mundo. Muito das diferenças entre os africanos da Costa e os africanos do Sul no Brasil se deve obviamente às estruturas sócio-culturais e econômicas de onde se originaram.

Povos como os iorubás e haussás, por exemplo, vieram de sociedades patrilineares, altamente urbanizadas, politicamente independentes, complexas e integradas a rotas de co-

(19) *Ibidem.*

mércio de longo curso. Os haussás eram famosos mercadores viajantes que percorriam a África em várias direções, cobrindo inclusive o Mediterrâneo e alcançando o Oriente Médio. O Califado de Sokoto, sob liderança fulani, os unia num corpo político relativamente homogêneo. Os iorubás construíram um poderoso império de longa duração e formaram centros urbanos onde o comércio e a indústria de metais e panos se tornaram famosos. Ambos eram povos de população densa e cosmopolitas em função do contato constante com outros povos e civilizações. Os angolanos eram diferentes: eram basicamente matrilineares, dedicavam-se à agricultura e ao pastoreio, se encontravam dispersos em reinos instáveis que sofreram desde cedo profundas investidas econômicas, políticas e culturais por parte dos europeus. Foi, talvez, a tranqüilidade camponesa dos angolanos, posta em contraste com a arrogância urbano-comercial de povos como os iorubás e haussás, que contribuiu para criar na cabeça senhorial a idéia de que, por natureza, uns eram pacíficos e outros guerreiros. Some-se a essas diferenças, digamos estruturais, o fato de que os africanos da Costa deixaram suas terras num período de guerra generalizada, um momento em que a violência se tornara uma norma cotidiana.[20]

Vindos de sociedades tão diversas, sudaneses e bantos desenvolveram padrões diversos de comportamento e pensamento no Novo Mundo, e isto os separou na questão das formas de resistência adotadas contra a escravidão e a opressão étnica. Os bantos optaram por enganar o senhor, encobrindo suas manifestações culturais com o manto branco das irmandades e com isso transformando tanto sua cultura original como a dos brancos. Os sudaneses — e aqui nos referimos principalmente aos nagôs e haussás — seguiram a trilha do confronto cultural, modificando-se apenas no que melhor servia para enfrentar a escravidão, ou quando submetidos a pressões insuportáveis, para mudar. Enquanto a expressão máxima da revolta angolana foi a reconstituição de uma vida rural independente no quilombo, os africanos da Costa partiram

(20) George P. Murdock, *Africa*, Nova Iorque, 1959, pp. 242-258, 290-302; Philip Curtin *et alii*, *African History*, Boston e Toronto, 1978, pp. 238-244, 261-268; Jan Vansina, *The Kingdoms of the Savanna*, Madison, 1966, *passim*.

para a revolta violenta contra as estruturas de poder nos engenhos e cidades. Isto não quer em absoluto dizer que os angolanos nunca se rebelaram, ou que não havia quilombolas nagôs. Falamos simplesmente de tendências dominantes, principalmente no século XIX. Por fim, não há que se rotular "superior" uma ou outra dessas formas de resistência, mas estabelecer suas diferenças. Nenhuma delas levou à vitória final, ambas igualmente tornaram mais digna a vida dos africanos porque mantiveram aberta neles a perspectiva de liberdade e obrigaram os senhores a estabelecer algum limite à exploração.

Os africanos dificilmente poderiam esquecer seus valores étnicos na Bahia do século XIX. Eles eram muitos e sempre renovados pelo tráfico. Apesar das adaptações e inovações culturais impostas pela realidade da escravidão e o contato com diferentes povos num novo ambiente, os africanos retiveram, ou pelo menos tentaram reter, laços fortes com o passado. Não estamos defendendo a teoria dos "resquícios" ou "sobrevivências" africanas, segundo a qual os elementos culturais foram mecânica e imutavelmente transferidos da África para o Novo Mundo. As transformações culturais foram um imperativo da sobrevivência e resistência dos escravos africanos e seus descendentes. Neste ponto concordamos com os antropólogos Richard Price e Sidney Mintz quando sugerem que não obstante a inegável presença da matriz cultural africana — que dá um tom de africanidade a todas as culturas negras do Novo Mundo — as culturas escravas e afro-americanas se constituíram a partir da relação dinâmica entre africanos com experiências culturais diversas e os senhores portadores da cultura européia. Com o tempo esta última foi igualmente transformada. As "sobrevivências" que porventura ficaram — e elas foram muitas na Bahia, por exemplo — nunca foram integrais, e resultaram de escolhas específicas dos africanos, escolhas orientadas por critérios de importância, funcionalidade e eficácia na organização da vida comunitária sob a escravidão. Foi claramente o caso do candomblé na Bahia.[21]

(21) Sobre os processos de criação de culturas afro-americanas, ver o excelente ensaio de Richard Price e Sidney Mintz, *An Anthropological Approach to the Afro-American Past*, Filadélfia, 1976.

Os escravos africanos fizeram de seu passado um instrumento de identidade coletiva e transformação. A identidade étnica se reforçava cotidianamente através da interação entre pessoas da mesma nação. Os africanos recusavam ser tratados como um conjunto homogêneo e indiferenciado de seres humanos. Cada um tinha uma história, uma genealogia que fundamentava e fortalecia a consciência étnica no exílio. Os nagôs se sentiam mais nagôs na Bahia do que na terra iorubá. Era uma adaptação às novas circunstâncias, já uma mudança. Durante os interrogatórios, as palavras dos africanos insistiam em estabelecer a dualidade "terra de preto/terra de branco", expressões literais ditas repetidamente pelos réus. A Bahia era a terra dos brancos, a África, dos pretos. Um falou que ensinara árabe em sua terra, nunca na terra de branco; outros declararam ter chegado à terra de branco nesta ou naquela data; inúmeros disseram ter um nome em sua terra e outro na terra de branco.

Por vezes, a referência à origem africana apresentava-se verdadeiramente específica. O escravo José afirmou ser de nação "jebú" (ijebu), uma subdivisão dos iorubás. A liberta Sabina referiu-se à negra Edum como de origem "Nagô-Ba", significando que ela era do reino iorubá de Egba. Após dez anos de Brasil, um outro escravo José continuava especificando que ele era "de Nação Nagou-Eba". "Ainda que todos são Nagôs", ensinou o escravo Antônio ao juiz, "cada hum tem sua terra". O próprio Antônio disse ser de Egba e seu parceiro no serviço de carregar cadeira, José — ambos escravos do brigadeiro Manoel Gonçalves da Cunha — falou que era de Oyo.[22] Quer dizer, o próprio termo *nagô* era uma categoria ampla demais para ser aceita pelos nagôs da Bahia. As famosas "nações" na verdade enfeixavam identidades menores, mais profundas e reais. Por isso, é sob muitos aspectos desorientador trabalharmos todo o tempo com conceitos tipo "africano da Costa", "sudanês", "banto". A comunidade africana representava uma realidade bem mais complexa e multifacetada.

(22) A Justiça de José, Nagô, Escravo de José Maria da Silva, AEBa., *Insurreições*, maço 2846, fl. 3; A Justiça de José, Nagô-ebá, Escravo de Gey de Carter, fl. 6v; "Devassa do Levante", pp. 6, 7 e 63.

A identidade étnica descia ao nível do indivíduo através de vários signos. Um dos mais fortes era o nome africano, mantido ao lado do nome dado pelo senhor. Para o africano, o nome pessoal tinha uma força simbólica especial. Entre os iorubás, por exemplo, um nome pode representar várias coisas: as condições físicas do nascimento, as circunstâncias do parto, a posição do indivíduo na ordem familiar ou clânica, fases de prosperidade ou dificuldade na vida da família. Dá-se o nome de Ojo a uma pessoa nascida com o cordão umbilical enrolado no pescoço; Ajayi à criança nascida com o rosto para baixo; Alade a um menino nascido depois do nascimento de várias mulheres na família; Ajadi seria aquele que ganhou o espólio de uma luta. Os iorubás carregam o nome de nascimento (*amuntoruwa*), o de batismo (*àbiso*) e o nome afetivo (*oriki*). Além desses, os iniciados na religião dos orixás possuem ainda o nome iniciático, muitas vezes irrevelável por preceito e só pronunciado em situações rituais específicas.[23]

Chegando ao Brasil, os africanos recebiam nomes cristãos e viravam José, Manoel, João ou Antônio da noite para o dia. Isto simbolizava para eles a trágica passagem da posição de africanos para a de escravos. Ao preservarem os velhos nomes étnicos ou muçulmanos, eles buscavam reter uma parte importante e muito significativa da memória pessoal. Os nomes cristãos serviam-lhes apenas nas relações com os brancos, eram nomes da *terra de branco*; entre eles circulavam os nomes de origem e os muçulmanos, trazidos em geral de *suas terras*. Durante os interrogatórios fizeram questão de estabelecer a diferença, como que afirmando que dentro do escravo havia uma pessoa. Um escravo falou "chamar-se Matheus ... e seu nome na sua terra hé Dada". A negra Faustina referiu-se ao "negro Nagô Ajahi por nome Jorge na terra de branco". O próprio Ajahi mencionou "hum negro de nome Aliara e que se chama José na terra de branco".[24]

Em muitos casos os africanos sequer sabiam os nomes portugueses de seus companheiros mais próximos. Mama Adeluz era muito amigo do escravo Gaspar para presenteá-lo

(23) A respeito de nomes iorubás, ver Johnson, *The History of the Yorubas*, Parte 1, cap. 5; e Isaac O. Delano, *The Soul of Nigeria*, Londres, 1937, cap. 12.

(24) "Devassa do Levante", pp. 79, 80, 91 e 93.

com um precioso livro malê de orações, e no entanto Gaspar, segundo o desapontado escrivão, "não sabia o nome [de Mama] em nossa lingua". E não foi para proteger o amigo, que já sabia morto. O próprio Gaspar chamava-se Huguby. Sobre os conspiradores que se reuniam na casa de Belchior da Silva Cunha, na Rua da Oração, a preta Agostinha declarou não saber "seus nomes da terra de branco ... não sabe porque lá só se falava com os nomes de sua terra". Eram Ova, Dada, Ojou, Namonim, Aliara. O liberto nagô André declarou onde trabalhava e onde morava o senhor de um africano com quem dividia um quarto, mas desconhecia o nome cristão deste. "Em sua lingua chama-se Ojou", isso ele sabia.[25]

A Tabela 7 apresenta uma lista de 37 africanos interrogados ou apenas mencionados nos depoimentos, cujos nomes de origem ou muçulmanos pudemos identificar. Com exceção de Edum, as 21 pessoas sem nomes cristãos foram julgadas à revelia, isto é, apareceram apenas em depoimentos de terceiros. O uso exclusivo do nome africano é mais freqüente entre os escravos do que entre os libertos, refletindo talvez uma maior integração dos últimos à sociedade baiana. Estes possuíam, inclusive, sobrenomes muitas vezes herdados de ex-senhores, como nossos conhecidos Gaspar e Belchior da Silva Cunha, que traziam o nome de família do falecido proprietário Manoel da Silva Cunha. Porém, ainda que mais integrados, os libertos não abandonavam antigas fidelidades étnicas, casando-se, morando, trabalhando e conspirando contra o branco ao lado de seus "parentes".

A luta pela manutenção da identidade étnico-cultural ajudou o africano a garantir e até ampliar seu campo de resistência na sociedade baiana, mas ao mesmo tempo estimulou divergências já existentes entre as diferentes nações. A participação relativamente pequena dos jejes e a ausência completa dos bantos em 1835 foram pelo menos em parte resultado de animosidade étnica. Com efeito, em diversas ocasiões anteriores, as autoridades e cronistas coloniais observaram que as diferenças étnicas entre os africanos representavam uma garan-

(25) *Ibidem*, p. 34; "Peças Processuais do Levante", p. 37; A Justiça de Gaspar, Nagô, Escravo de Domingos Lopes Ribeiro, AEBa., *Insurreições*, maço 2846, fl. 5v.

Tabela 7
Réus e suspeitos cujos nomes africanos ou malês aparecem nos processos de 1835

Nome africano ou malê	*Nome cristão*	*Grupo étnico*	Status *legal*	*Ocupação*
Ahuna	ignorado	nagô	escravo	doméstico
Ajadi	Luís Doplê	nagô	liberto	saveirista
Ajahi	Jorge da Cruz Barbosa	nagô	liberto	carregador
Alei	João	ignorado	escravo	ignorada
Aliara	José	ignorado	liberto	carregador
Allade	Joaquim	nagô	escravo	carr. cadeira
Aluna	ignorado	nagô	escravo	ignorada
Arruecu (?)	ignorado	nagô	escravo	ignorada
Baquim	ignorado	haussá	liberto	comerciante
Batanho	ignorado	ignorado	escravo	ignorada
Buremo	ignorado	nagô	escravo	doméstico
Campara	Benta	haussá	liberta	vendedora
Combé	ignorado	ignorado	escravo	doméstico
Cubi	Adolfo	nagô	escravo	estivador
Dada	Mateus	tapa	escravo	ferreiro
Dandará	Elesbão do Carmo	haussá	liberto	comerciante
Dassalú	ignorado	nagô	escravo	doméstico
Edum	ignorado	nagô	liberta	ignorada
Flamé	ignorado	ignorado	escravo	ignorada
Gala	Urbano	bornu	escravo	jardineiro
Gonso	Antônio	tapa	liberto	carr. cadeira
Huguby	Gaspar	nagô	escravo	carr. cadeira
Licutan ou Bilãl	Pacífico	nagô	escravo	enrolador de fumo
Liu	ignorado	nagô	escravo	doméstico
Mama Adeluz	ignorado	nagô	liberto	ignorada
Manco	ignorado	nagô	escravo	ignorada
Manura	ignorado	nagô	escravo	ignorada
Mongo	ignorado	cabinda	escravo	cozinheiro
Namonim	ignorado	nagô	escravo	vendedor
Nicobé	ignorado	nagô	escravo	doméstico
Ojo	José	nagô	escravo	carr. cadeira
Ojo	ignorado	nagô	escravo	carr. cadeira
Ova	ignorado	nagô	liberto	ignorada
Sanim	Luís	tapa	escravo	enrolador de fumo
Sule	Vitório	nagô	liberto	mascate
Sule	ignorado	nagô	escravo	ignorada
Sumeno	ignorado	ignorado	liberto	ignorada

Fonte: AEBa, *Insurreições Escravas*, maços 2846 a 2850.

tia de paz social. Como vimos no capítulo "A tradição rebelde: revoltas escravas antes de 1835", o conde dos Arcos considerava boa política permitir os "batuques" africanos porque eles separavam os diversos grupos étnicos em torno de celebrações específicas de cada um. Ao lado de reconhecer o direito do escravo ao lazer, o conde temia que a repressão cultural viesse a criar uma unidade pan-africana contra os interesses escravistas. Já o governador que o precedera, o conde da Ponte, considerava a festa africana subversiva por natureza, porque criava no escravo o gosto da independência, estimulava sua autoconfiança, promovia a libertinagem e o desprezo pelos valores ocidentais de moralidade e estética. Para ele, a festa não era válvula de escape como pensava o conde dos Arcos, mas elaboração de tensões.

Essas questões continuaram dividindo os representantes do poder pós-colonial. Talvez a festa étnica tenha sido ela própria mais aglutinadora do que a rebelião armada, mas esta às vezes se beneficiava daquela e com ela se confundia. Voltemos, a propósito, ao nosso juiz de paz de Brotas. Já dissemos que sua visão de controle dos escravos seguia a tradição do conde da Ponte. Ele se estarrecera com a presença crioula no candomblé jeje que invadiu, para ele uma claríssima evidência de subversão. Em seguida criticaria duramente um colega, da linha do Conde dos Arcos, juiz "do sítio do Engenho Velho, fora do meu distrito", que costumava permitir ajuntamentos festivos de negros. Num desses eventos, relatou ele, "foi tanto o povo que em um só dia mattou-se um Boi, comeo-se, alem do mais esteve gente de várias cores". E completou: "Assim se principião as sublevaçoens". Um segregacionista, o juiz Antônio Gomes, via a festa como elemento de união de etnias, cores e raças, e não elemento de separação. E a ordem estava na separação. Cinco anos depois, o inspetor Antônio Marques estaria adotando esse princípio, quando impediu pela força as comemorações do *Lailat al-Miraj* na Vitória.

Nem a festa, a religião ou a rebelião conseguiam apagar de todo as tensões interétnicas, e elas aparecem na fala dos africanos interrogados em 1835. Os orgulhosos e majoritários nagôs eram objeto predileto de crítica. O liberto jeje João Duarte da Silva afirmou não ter qualquer relação com eles, cuja língua disse que não falava e "porque até hé gente inimiga dos Gêges e que elle se sahisse a rua nessa ocazião [a

noite da revolta] de certo seria morto". O liberto jeje José da Costa, em sua defesa, argumentou ser "de huma Nação inteiramente inimiga da dos pretos que pozerão a cidade dezassocegada".[26] De novo nos defrontamos então com expressões da rivalidade jeje-nagô. Na África, repetimos, o reino jeje do Daomé foi tradicional adversário do poderoso império iorubá de Oyo, ao qual pagou tributo durante décadas e contra o qual muitas guerras foram travadas. Essa hostilidade acompanhou os africanos dessas terras ao Novo Mundo.

Escravos e libertos de outros grupos étnicos também buscaram se isentar ante a justiça apresentando-se hostis aos nagôs. O liberto haussá João Borges declarou não ter "relações algumas com os Nagôs para saber dos negócios delles" e o escravo Mongo inocentou-se "por ser de nação Cabinda e nenhuma comunicação ter com a nação de Nagôs". Mais ressentido, o liberto haussá Domingos Borges, que morava com João, contou:

> sendo ainda captivo levou duas facadas de hum seo Parceiro Nagô, que queria ir para o primeiro levante que aqui houve dos Nagôs, e desde então ficando doente até hoje tomou raiva a esta gente, e não tem negocios com elles; tanto que morando debaixo delles hum Nagô nunca elle, nem seus companheiros desceram para entrar na caza delle ... e nem o saldavão.[27]

Essas declarações, entretanto, devem ser consideradas com precaução, porque muito do sentimento antinagô nelas expresso não passava de artifício dos interrogados para convencer os interrogadores de sua inocência em relação a uma revolta dominada ou tida como de nagôs. Não é gratuito que só nagôs apareçam na linha de fogo dos africanos de outras nações. Isso reforça nossa tese de que a rebelião de 1835 teve uma razão étnica fortíssima, que foi principalmente um *affair* nagô. Por isso, a hostilidade que aparece contra esta etnia nos interrogatórios poderia até ser descartada como mentira de rebeldes ansiosos por escaparem à justiça. Ela tem uma base

(26) "Devassa do Levante", p. 140; Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fl. 111v.

(27) As citações desse parágrafo foram retiradas de: A Justiça de Nécio, Nagô, Escravo de Mellors Russel, fl. 42; e "Devassa do Levante", p. 136.

real na maneira como as várias etnias africanas organizavam sua vida cotidiana em Salvador. Mas uma base real que foi obviamente exagerada durante os interrogatórios.

Não é possível dar importância excessiva à divisão no campo africano. As intenções do movimento de 1835 mostram que os inimigos principais dos rebeldes não estavam aí. As diversas nações africanas podem ter sido adversárias, mas na Bahia isso nunca as levou à violência mútua. A violência coletiva africana teve sempre um endereço: os adversários da "terra de branco". Em 1835 não foi diferente, não obstante o predomínio nagô na produção da revolta.

A importância da identidade étnica não deve ser entendida como uma explicação da revolta alternativa à religião. A relação etnia-religião era complexa. Entendemos que embora o islã não seja uma religião étnica — pois se pretende universalizante — ela pode ter-se tornado exatamente isso no cenário histórico de 1835. Na Bahia o islã estava identificado com certos grupos étnicos, principalmente os nagôs e haussás. No entanto, mais importante ainda era que tornar-se malê não parecia diminuir a consciência étnica do converso, mesmo porque, como vimos em capítulo anterior, o islã se mesclou com as religiões propriamente étnicas da África. Muitos dos africanos que entraram na rebelião não sabiam exatamente se estavam ali como nagôs ou como malês, sem contar os que realmente só eram nagôs e se entusiasmaram com a luta organizada pelos patrícios malês.

Trabalhadores escravos e libertos: perfil ocupacional dos presos

"Deixa que logo você há de procurar negro no canto e não há de achar, e você mesmo é quem há de botar cadeira no ombro."

Palavras de um africano carregador de cadeiras a um freguês bêbado, cinco dias antes da rebelião.

O trabalho do negro movimentava a cidade de Salvador e seu porto de exportação. As atividades econômicas urbanas empregavam tanto escravos como libertos, que se uniam nas ruas no desempenho das mais diversas ocupações. Por isso, quando falamos de trabalho dos africanos, a referência não é exclusivamente ao trabalho escravo. Este último tem sido privilegiado pelos pesquisadores, talvez por ter deixado marcas mais profundas na história e na documentação disponível. Aqui o quadro é ampliado. A devassa de 1835 reuniu dados sobre os indiciados no levante que nos permitem também falar do trabalho dos libertos. Não só a participação em grupos étnicos e religiosos garantiu solidariedade e identidade coletivas entre os africanos. O ambiente do trabalho também teve esta função, inclusive permitindo aprofundar identidades étnico-religiosas tradicionais, que serviram de combustível à rebelião.

Os africanos enchiam as ruas da cidade, trabalhando ao ar livre como artesãos, lavadeiras, alfaiates, vendedoras am-

bulantes, carregadores de água, barbeiros, músicos, artistas, pedreiros, carpinteiros, estivadores e carregadores de cadeira. Quase todos os visitantes estrangeiros se surpreendiam com a multiplicidade de ocupações exercidas exclusivamente por negros livres e escravos. Surpreendia-os que uma sociedade controlada pelo branco pudesse ser tão completamente dependente do trabalhador negro. Kátia Mattoso encontrou 42 profissões e ofícios entre os 582 escravos de uma amostra que estudou, e Maria José Andrade listou 89 a partir de um número bem maior de 6 974 escravos. Eles faziam de tudo. Isto certamente deu aos escravos urbanos uma visão de mundo mais ampla, inclusive fazendo-os explorar as possibilidades de alforria individual e mobilidade ocupacional.[1]

As relações escravistas na cidade se caracterizavam pelo sistema de "ganho". O "ganhador" escravo era obrigado a dar ao senhor, por dia ou por semana, uma quantia previamente acertada. Qualquer excedente era apropriado pelo escravo, e os senhores em geral respeitavam essa regra, embora nenhuma lei a garantisse. No entanto, o sistema de ganho estava longe de ser uma dádiva senhorial. "Na cidade", escreveram Spix e Martius em 1817, "é tristíssima a condição dos que são obrigados a ganhar diariamente uma certa quantia (uns 240 réis) para os seus senhores; são considerados como capital vivo em ação e, como os seus senhores querem recuperar dentro de certo prazo o capital e juros empregados, não os poupam". A cota variava de uma ocupação para outra e dependia também da idade, saúde e outros atributos individuais dos escravos. O elemento principal nos cálculos dessa cota era provavelmente a produtividade média de cada ocupação no mercado. Andrade dá alguns exemplos de cotas para o ano de 1847: um carregador de cadeira pagava 400 réis por dia, o mesmo que um sapateiro; eram seguidos de outros carregadores e estivadores que pagavam 320 réis ao senhor. A escrava Rachel, lavadeira, pagava apenas 240 réis, a cota média fornecida trinta anos antes pelos viajantes alemães.[2]

(1) Kátia Mattoso, "Os Escravos na Bahia no Alvorecer do Século XIX", *Revista de História*, nº 97, 1974, pp. 125-126; Andrade, "A Mão-de-Obra Escrava em Salvador", p. 117.

(2) Spix e Martius, *Viagem pelo Brasil*, vol. 2, p. 141; Andrade, "A Mão-de-Obra Escrava", pp. 118 e 120.

Os senhores recuperavam o capital investido num escravo após três anos de trabalho produtivo. Era um excelente investimento em época de prosperidade econômica, quando se dinamizava o mercado de trabalho dos ganhadores. Nas épocas de baixa, continuava a compensar porque os escravos em geral se auto-sustentavam — comiam, vestiam-se e muitas vezes moravam com recursos próprios.

A maioria das mulheres escravas empregava-se no serviço doméstico ou em ocupações correlatas como costureiras, lavadeiras e cozinheiras. Mas um bom número delas também trabalhava no ganho, eram *ganhadeiras*. Como tais, se confundiam com as negras libertas, também negras de ganho.

O pequeno comércio de rua era quase completamente dominado pelas ganhadeiras. Durante a época colonial uma série de leis tentaria em vão reduzir as atividades dessas mulheres. Pouco antes do início do século XIX Vilhena observou, entre preocupado e irritado, que elas praticamente monopolizavam a distribuição de peixes, verduras e até produtos de contrabando. Organizadas em feiras livres chamadas na época de *quitandas*, elas, nas palavras do ilustrado cronista, "se juntam para vender tudo o que trazem, como seja peixe, carne meia assada, a que dão o nome de *moqueada*, toucinho, baleia no tempo da pesca, hortaliças etc.". Através de sistemas engenhosos de especulação de mercado e atravessamento a que chamavam *carambola* ou *cacheteira*, as ganhadeiras, muitas vezes aliadas a antigas ou atuais senhoras, controlavam a circulação de certos produtos básicos de alimentação na cidade. Quarenta anos após as observações de Vilhena, a situação parecia a mesma, de acordo com o relato de 1839 do missionário americano Daniel P. Kidder.[3]

Boa parte dos homens escravos (cerca de 16 por cento) também se encontrava empregada no serviço doméstico, mas a maioria, sem dúvida, trabalhava nas ruas como negros de aluguel e de ganho.

Os ganhadores, escravos e libertos, trabalhavam sobretudo como estivadores e carregadores de cadeira. Estes últimos constituíam a mais numerosa categoria entre os africanos

(3) Vilhena, *A Bahia no Século XVIII*, vol. 1, pp. 93, 127 e 129-130; Daniel P. Kidder, *Sketches of Residence and Travels in Brazil*, Londres, 1845, vol. 2, p. 25.

empregados nos serviços urbanos. As cadeiras de arruar eram o meio de transporte de pessoas mais comum em Salvador, já que a topografia irregular da cidade não permitia o uso generalizado de carruagens, e os cavalos eram caros. A vital comunicação entre a Cidade Baixa e a Cidade Alta era feita por meio dessas cadeiras — um serviço obviamente estafante para quem nele se ocupava.

Os trabalhadores africanos enfrentavam suas tarefas diárias de maneira organizada, com personalidade própria. Isso também impressionou os visitantes estrangeiros:

> Números imensos de negros altos, atléticos são vistos andando em grupos de quatro, seis ou oito, com suas cargas suspensas entre eles por pesadas varas. Muitos mais, companheiros seus, são vistos sentados sobre as varas trançando palha ou deitados nos becos e esquinas dormindo ... Os que dormem geralmente têm algum sentinela pronto para acordá-los quando são chamados ao serviço ... Como os carregadores de café do rio,eles com frequência cantam e gritam enquanto andam, mas seu modo de andar é necessariamente devagar e comedido, ao contrário do passo ligeiro de seus colegas fluminenses. Uma outra classe de negros é devotada ao transporte de passageiros numa espécie de liteira chamada cadeira.[4]

A música, o ritmo dos passos, a organização coletiva indicam que os africanos impregnavam o trabalho urbano com elementos de sua cultura. O cantar não significava que eram africanos felizes, escravos cegos à sua situação de explorados. Na verdade, essa atitude diante do trabalho servia tanto para espantar a tristeza da vida como para estabelecer limites à exploração. O inglês James Wetherell, que viveu na Bahia por um tempo como comerciante, apesar de todo seu etnocentrismo conseguiu nos transmitir impressões interessantes sobre o mundo do trabalho africano:

> Durante o tempo em que carregam pesadas cargas pelas ruas, eles cantam uma espécie de coro, uma maneira bem útil de

(4) *Ibidem*, pp. 20-21.

> avisar as pessoas para saírem do caminho. Este coro consiste geralmente em um dos negros cantar um comentário sobre algo que vê e os outros juntarem-se com um coro ... Embora assim coletivamente os negros carreguem cargas muito pesadas, um só homem carregará muito menos que um europeu. E eles são extremamente independentes, prefeririam perder a chance de ganhar um salário do que carregar mais do que *eles* considerem decente.[5]

Essa atitude digamos pré-capitalista era também comum entre os vendedores: "preferiam deitar fora a mercadoria, quando esta era de natureza a sofrer rápida deterioração, a venderem por preço inferior ao que lhes convinha".[6] O mercado não ditava sempre a última palavra aos trabalhadores africanos.

Tanto Wetherell como Kidder encontraram um ritmo, uma ética e uma estética de trabalho desconhecidas para eles. O inglês, aliás, foi longe: comparou a independência coletiva dos trabalhadores africanos na Bahia com o individualismo musculoso, mas submisso, do trabalhador inglês, na Inglaterra da economia de salário. Pelo menos em algum nível os africanos conseguiam fazer o que *eles* consideravam de seu interesse. E parece que não lhes convinha trocar a escravidão pura pela escravidão assalariada. Eles tinham referências históricas próprias de relações de trabalho em suas Áfricas e foi nessa direção que tentaram modificar o escravismo baiano, pelo menos seu lado urbano.

Em muitos aspectos o trabalho africano no Novo Mundo, apesar de mercantilizado, seguiu o ritmo de tarefas a serem cumpridas, não sendo fundamental a marcação do tempo. O que era diferente da lógica capitalista, em que o trabalhador vende sua força de trabalho por determinado preço, para ser consumida num determinado tempo, não importando para fazer o quê. Na fábrica as máquinas controlam o fluxo de trabalho e separam o trabalho da vida cotidiana. Entre os africanos da Bahia parece ter havido "menos demarcação entre 'tra-

(5) Wetherell, *Stray Notes from Bahia*, pp. 53-54. O grifo à palavra "eles" é dado no texto original.

(6) J. da Silva Campos, "Ligeiras Notas sobre a Vida Íntima, Costumes e Religião dos Africanos na Bahia", *Anais do AEBa.*, nº 29, 1943, p. 294.

balho' e 'vida'", porque "o intercâmbio social e o trabalho estão entremesclados" — tal como sugere E. P. Thompson para o trabalhador pré-capitalista da Europa.[7] Isso, obviamente, não eliminava a brutalidade e a estupidez da escravidão, mas limitava-as. Não se tratava, aliás, de um presente senhorial, mas de uma conquista africana no espaço urbano. O senhor podia controlar o resultado do trabalho do escravo, mas este decidia onde, como e com quem trabalhar. Ao lado dos libertos, os escravos africanos organizavam autonomamente sua inserção no mercado de trabalho.

O sistema de ganho gerou os *cantos* de trabalhadores libertos e escravos. Os cantos eram instituições formadas por ganhadores que se organizavam por etnia para ocupar locais específicos da cidade e aí atender ao chamado dos fregueses. Tinham o nome do lugar da cidade onde se reuniam seus ganhadores: canto da Calçada, canto do Portão de São Bento, canto da Mangueira, etc.

Pouco sabemos sobre a estrutura e a dinâmica internas dos cantos. É sabido, porém, que cada um tinha um líder que se chamava *capitão do canto*. Essa designação pode talvez indicar ligação com algum tipo de organização militar na África. Mas pode também ter algo a ver com a figura do *parakoyi*, personagem que administrava as feiras livres em Egba, e que provavelmente também existia em outros reinos iorubás. Na Bahia, o capitão do canto intermediava a relação do ganhador com o contratador: acertava serviços, estabelecia preços e pagava aos africanos sob sua liderança. Não sabemos ao certo se eles pegavam peso como os outros. Também desconhecemos o que era exigido destes homens. A experiência no serviço, o estatuto de liberto e o conhecimento dos costumes baianos provavelmente contavam. Havia eleição para o cargo de capitão, mas ignoramos suas regras. Segundo Manoel Querino, "quando falecia o *capitão* tratavam de eleger ou aclamar o sucessor, que assumia logo a investidura do cargo". Prossegue este autor com uma descrição da elaborada cerimônia de posse do capitão:

(7) E. P. Thompson, "Time, Work-discipline and Industrial Capitalism", *Past & Present*, nº 38, dez. 1967, p. 61.

> Os membros do *canto* tomavam de empréstimo uma pipa vazia em um dos trapiches da rua do Julião ou do Pilar, enchiam-na de água do mar, amarravam-na de cordas e por estas enfiavam grosso e comprido caibro. Oito ou doze etíopes, comumente os de musculatura mais possante, suspendiam a pipa e sobre ela montava o novo *capitão do canto*, tendo em uma das mãos um ramo de arbusto e na outra uma garrafa de aguardente.
>
> Todo o *canto* desfilava em direção ao bairro das Pedreiras, entoando os carregadores monótona cantilena, em dialeto ou patuá africano.
>
> Na mesma ordem tornavam ao ponto de partida. O *capitão* recém-eleito recebia saudações dos membros de outros *cantos*, e nessa ocasião, fazia uma espécie de exorcismo com a garrafa de aguardente, deixando cair algumas gotas do líquido.
>
> Estava assim confirmada a eleição.[8]

O ritual de posse do capitão dá uma idéia da importância da instituição que dirigia. Parecia um rei inaugurando seu reinado.

Os cantos tiveram o papel de assegurar uma organização solidária entre os trabalhadores africanos. Impediram a competição individual exacerbada entre os ganhadores, mantiveram viva a tradição de trabalho coletivo e assim evitaram que a escravidão destruísse nos africanos o espírito de comunidade.

O sistema de ganho permitia que os escravos urbanos, com muito esforço, comprassem suas cartas de alforria. Embora, por volta de 1835, não houvesse ainda nenhuma lei que forçasse os senhores a libertar seus escravos contra pagamento de seu valor, era costume que assim o fizessem. As cartas de alforria podiam ser pagas à vista ou, o que era mais comum, a prazo. Os escravos podiam ainda comprar outros escravos, treiná-los em seu serviço e entregá-los aos senhores como substitutos. Havia também alforrias gratuitas mas, como vimos anteriormente, os senhores tendiam a favorecer mulatos e

(8) Querino, *A Raça Africana*, pp. 88-89. Sobre o *parakoyi*, ver Gbadamosi, *The Growth of Islam*, p. 2, e Smith, *Kingdoms of the Yoruba*, p. 116.

crioulos. Estes, na verdade, também se saíam melhor que os africanos nas cartas pagas.

Os africanos procuraram promover alforrias agindo coletivamente. Para isso criaram instituições de crédito a que chamavam *juntas de alforria*, onde se reuniam, uma vez mais, de acordo com seu grupo étnico. A junta consistia numa caixa de poupança para a qual contribuíam os membros escravos e os já libertos. Cada qual retirava num sistema rotativo a soma necessária à sua alforria e continuava a pagar o saldo deixado até completar o valor retirado, mais os juros que se faziam necessários em face da desvalorização da moeda.

A origem das juntas é desconhecida. No entanto, elas se parecem bastante com uma instituição iorubá de crédito chamada *eṣuṣu*, a qual é descrita por Johnson:

> Uma soma fixa, previamente acordada, e dada por cada um, numa periodicidade (geralmente cada semana) e local determinados, sob administração de um presidente; a quantia total é paga a cada membro rotativamente. Isto permite a um homem pobre fazer negócios de valor que demandem uma soma grande. Há leis regulando este sistema.[9]

Alfred Ellis chamou essas associações de *esu societies*, e observou que estavam espalhadas por toda a terra iorubá. Afirmou ainda ele que seus membros se reuniam cada quinto dia de feira para recolher cotas e distribuir crédito.[10]

Essa discussão geral que fizemos do mundo do trabalho africano em Salvador coloca em perspectiva a análise que se segue do perfil ocupacional dos presos de 1835.

As Tabelas 8 e 9 mostram a distribuição das ocupações por estatuto legal e origem étnica. A maioria dos africanos estava ocupada nos serviços urbanos, que constituíam 34 por cento das ocupações que pudemos identificar com precisão (isto é, excluídas as ignoradas). Os carregadores de cadeira

(9) Johnson, *The History of the Yorubas*, p. 119.
(10) Alfred Ellis, *The Yoruba-Speaking Peoples*, Oosterhout, 1966, p. 150.

Tabela 8
Ocupação dos réus em 1835

Ocupação	*Escravos*	*Libertos*	*Total*
Comerciante	—	6	6
Vendedor	5	22	27
Artesão	10	17	27
Serviço urbano	29	23	52
Doméstico	25	5	30
Lavrador/serviço do mar	11	2	13
Ignorada	74	34	108
Total	154	109	263

Fonte: AEBa, *Insurreições Escravas*, maços 2845 a 2850.

Tabela 9
Ocupação e origem étnica/regional dos réus em 1835

Ocupação	*Nagô*	*Haussá*	*Jeje*	*Tapa/ Bornu*	*Bantos**	*Outros afri- canos***	*Crioulo/ pardo*	*Total*
Comerciante	1	2	—	—	—	3	—	6
Vendedor ambulante	8	10	2	5	—	2	—	27
Artesão	11	3	3	3	2	2	3	27
Serviço urbano	34	6	2	4	2	4	—	52
Doméstico	23	1	2	—	2	2	—	30
Lavrador/ serviço do mar	7	3	1	1	—	—	1	13
Ignorada	95	3	1	2	4	2	1	108
Total	179	28	11	15	10	15	5	263

Fonte: AEBa, *Insurreições Escravas*, maços 2845 a 2850.
(*) 1 mundubi, 1 benguela, 4 congos e 4 cabindas.
(**) 7 minas, 3 grumans, 2 calabares, 2 barbas e 1 de origem ignorada.

formavam a maioria dos empregados neste setor, com 15 escravos e 15 libertos. Em seguida vinham 7 escravos e 1 liberto que trabalhavam em trapiches de açúcar e fumo no cais do porto; 6 cortadores de carne, sendo 4 escravos e 2 libertos; 5 carregadores, 3 escravos e 2 libertos; e uma lavadeira liberta, um escravo caixeiro e outro que cuidava dos lampiões de iluminação pública.

Escravos e libertos estão quase igualmente representados nos serviços urbanos. O mesmo não pode ser dito para outras

categorias de ocupação. Por exemplo, só cinco dos presos libertos trabalhavam no serviço doméstico, todos cozinheiros, em contraste com 25 escravos. Este setor, aliás, era o maior depois dos serviços urbanos. Aí se incluíam os numerosos malês que serviam aos estrangeiros da Vitória. (Também incluímos nesta categoria de trabalhadores um escravo sacristão, pois, afinal, cuidava da casa de Cristo, tarefa provavelmente não muito honrosa para um muçulmano. Seu nome era Agostinho, nagô de origem.)

Os escravos também predominavam entre os africanos que trabalhavam em roças e no mar. Neste grupo encontramos 7 remadores de saveiro (6 escravos e 1 liberto), 4 roceiros (3 escravos e 1 liberto), 1 pescador e 1 pastor de carneiros (ambos escravos). Em contraste, os escravos eram em número bem menor entre os mascates e vendedores ambulantes. Nesta última categoria havia apenas 4 escravos, que vendiam comida nas ruas, e um que vendia tecidos. Dos libertos, 8 negociavam panos-da-costa e outros produtos no mercado de Salvador e vilas e engenhos do Recôncavo. Outros oito vendiam comida nas ruas, dois tinham quitandas e os demais comerciavam os mais variados objetos como carvão, cal, pão, etc. em pequenos estabelecimentos ou de casa em casa. Havia também donos de negócios um pouco maiores, quatro dos quais comerciavam fumo e um era proprietário de barco. Incluímos também na categoria de comerciante um proprietário de casa de aluguel.

Finalmente havia os artesãos e profissionais mais especializados. A maioria era liberta, mas não uma grande maioria. Estavam assim divididos: 3 alfaiates e 1 costureira (2 escravos, 2 libertos); 5 pedreiros (3 libertos e 2 escravos); 3 barbeiros (2 escravos, 1 liberto); 3 calafates (2 libertos, 1 escravo); 1 ferreiro, 1 sapateiro e 1 tanoeiro (todos escravos); 1 armeiro, 1 carpinteiro, 1 padeiro, 1 caboqueiro e 3 que faziam chapéus e esteiras de palha e esculpiam (todos africanos libertos).

Das 185 pessoas cujos processos examinamos, 26 eram mulheres, 19 delas libertas. Trabalhavam principalmente como ganhadeiras no comércio ambulante. Uma delas, a liberta jeje Ellena, contou ao juiz sua luta diária: "Todos os dias vive na rua vendendo peixe e procurando os pescadores e somente se recolhe a noite tarde e sai cedo". Já a escrava Marcelina, de origem mundubi, vendia "suas fazendas secas de cujo negócio

vive".[11] Mais da metade, ou seja, 14 de todos os 27 presos listados na categoria de vendedores de rua, eram mulheres. Isso confirma a predominância feminina neste tipo de atividade, a que nos referimos no início deste capítulo.

Entre as mulheres havia 1 lavadeira, 1 cabeleireira e 10 outras cujas ocupações não nos foi possível identificar. Talvez muitas destas últimas fossem domésticas, uma atividade surpreendentemente não registrada entre as prisioneiras. Mas é possível também explicar essa ausência pelo número reduzido de *escravas* que caíram vítimas das autoridades policiais em 1835, apenas sete. Segundo o estudo de Maria José Andrade, a ocupação feminina mais comum na cidade era o serviço de casa, que empregava 58 por cento das escravas.[12]

Não se observa qualquer tendência notável, entre os grupos étnicos, de ocuparem posições específicas na distribuição ocupacional dos africanos em Salvador, salvo o caso especial dos haussás. Estes aparentemente mantiveram no Novo Mundo a tradição comercial que os distinguia na África. De ambos os lados do Atlântico foram eles bons muçulmanos e bons negociantes, confirmando o provérbio islâmico que diz "os mercadores são os mensageiros deste mundo e os fiéis zeladores de Deus na Terra". Quase metade dos haussás presos em 1835 eram comerciantes com pequenos estabelecimentos em Salvador ou mascates que negociavam em várias partes da província. O liberto Caetano Ribeiro, por exemplo, declarou vir "a cidade vender fumo e outros gêneros, que compra no Recôncavo para vender na cidade". O mestre malê Elesbão do Carmo, o Dandará, negociava fumo numa loja do mercado de Santa Bárbara. Já Raimundo Nunes de Barros conseguira ter crédito junto a três negociantes brancos (provavelmente portugueses) em Salvador, os quais lhe confiavam peças de fazenda que ele levava para vender pelo Recôncavo. Todos esses comerciantes eram haussás. Esta nação contava com um número alto de membros entre os forros presos e poucos entre os escravos — eram ao todo 27 haussás libertos e apenas cinco

(11) "Devassa do Levante", pp. 8 e 69.
(12) Andrade, "A Mão-de-Obra Escrava", p. 127.

cativos. Isto talvez explique sua presença inexpressiva nas categorias ocupacionais menos especializadas, como o serviço doméstico.[13]

Uma das estratégias de sobrevivência comumente utilizada pelos africanos na Bahia era ocupar-se em mais de uma atividade de trabalho. Sem dúvida, quando escravo, o africano era muitas vezes obrigado a isso pelo senhor. Mas o próprio escravo estava sempre arranjando um jeito de conseguir uns réis extras, quer para viver um pouco melhor no dia-a-dia, quer para poupar e investir em sua liberdade. Entre os presos de 1835 encontramos dez escravos e onze libertos que declararam ter dupla ocupação:

Ocupação principal	*Ocupação secundária*	*Estatuto legal*
serviço doméstico	carregador de cadeira	escravo
serviço doméstico	carregador de cadeira	escravo
serviço doméstico	carregador de cadeira	escravo
serviço doméstico	carregador de cadeira	escravo
serviço doméstico	remador	escravo
carregador de cadeira	vendedor	liberto
carregador de cadeira	alfaiate	liberto
carregador de cadeira	quitandeiro	liberto
carregador de cadeira	vendedor de pão	escravo
carregador de cadeira	pastor	escravo
alfaiate	quitandeiro	liberto
alfaiate	senhorio	liberto
pedreiro	roceiro	liberto
pedreiro	senhorio	liberto
cortador de carne	carregador de cadeira	escravo
cortador de carne	carregador	escravo
tanoeiro	roceiro	escravo
barbeiro	músico	liberto
saveirista	cozinheiro	liberto
vendedor de cal	faz chapéu de palha	liberto
cozinheiro	saveirista	liberto

Seguramente havia muito mais africanos duplamente, e até triplamente, ocupados, mas essa pequena amostra sugere que escravos e libertos davam duro para complementar suas

(13) Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fls. 44 e 79; A Justiça de Rufino João Portugal, Haussá, Forro, *et al.*, AEBa., *Insurreições*, maço 2849, fls. 6-6v. O provérbio islâmico é citado por Rodison, *Islam and Capitalism*, p. 16.

parcas rendas, ou simplesmente sobreviver. Essa multiplicação de atividades exercidas por uma só pessoa devia aumentar nos períodos de crise econômica, como foi o caso da década de 1830 na Bahia. Devemos recordar o testemunho de Kidder, que viu carregadores negros "tecendo palha" enquanto aguardavam fregueses nos cantos. Manoel Querino faz uma longa lista do artesanato e outras atividades produzidas aí: "Preparavam rosários de coquilhos com borla de retrós de cores; pulseiras de couro, enfeitadas de búzios e outras de marroquim oleado; fabricavam correntes de arame para prender papagaios, esteiras e chapéus de palha de *ouricori* e bem assim vassouras de piaçava; lavavam chapéus do Chile e de outra palha qualquer, e, consertavam chapéus de sol". O malê liberto Aprígio, carregador de cadeira sediado no canto da Mangueira, esperava seus passageiros costurando roupas. Os carregadores de cadeira, aliás, parecem ter sido de fato capazes de combinar sua atividade principal com todo tipo de outros trabalhos. Alguns tornaram-se ativos comerciantes. Era o caso de Paulo da Silva Guimarães, negociante haussá que viajava freqüentemente à costa da África, de onde trazia tecidos e azeite-de-dendê para vender em Salvador.[14]

Observa-se também uma tendência grande entre os escravos domésticos para acumular outras ocupações. Nesse caso o senhor obtinha deles, além do serviço direto em casa, a diária de ganhadores. Devia ser bem mais difícil para estes conseguirem poupar com vistas à alforria, uma vez que o tempo empregado em casa nada lhes rendia. Mas é possível também que tivessem acertos mais generosos com os senhores, que desta forma garantiam um melhor desempenho deles em ambas as ocupações. Maria Inês de Oliveira sugere que "os 'ganhadores' que exerciam a função de modo intermitente ou esporádico, tendo como atividade básica o trabalho doméstico ou mesmo artesanal, não perfaziam o suficiente para sua manutenção, e moravam com seus senhores, sendo integralmente sustentados por eles".[15]

Combinar profissões convencionais era comum. Bem me-

(14) Querino, *A Raça Africana*, p. 87; "Peças Processuais do Levante", pp. 53-54 e 108.

(15) Maria Inês de Oliveira, "O Liberto", Tese de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1979, p. 56.

nos comum era a combinação destas com atividades que apenas uns poucos iniciados podiam exercer. Esse o caso de José, 40 anos, jeje semiliberto (em 1835 ainda pagava as prestações de sua carta de alforria) que trabalhava como cortador de carne mas cuja perícia principal parece ter sido, segundo uma testemunha, a de "curador de feitiço". Embora fosse jeje, José declarou que fora "criado na terra de Nagô", onde provavelmente aprendera a lidar com o mundo dos orixás e suas ervas. Várias testemunhas declararam ter ele fama de curar "feitiço". Uma delas contou ao juiz a história que corria a vizinhança, sobre a doença de "huma parda de nome Thomazia de tal [que] o dito negro lhe encasquetou que era feitiço e a andou curando". Também curandeira era a liberta Ana Rita, bornu, moradora à Ladeira de Santa Teresa com seu marido, o também bornu Miguel. Ela ganhara, inclusive, a confiança de senhores que a procuravam para curar seus escravos. Marcelina, por exemplo, escrava de Dona Ana Joaquina, foi presa em casa de Ana Rita na noite do levante e declarou que fora dormir lá "a mandado de sua senhora para esta lhe curar de hum pé". Atuava também na Bahia de 1835 um certo Lessa, morador no Cabula, subúrbio de Salvador, onde trabalhava uma roça e tratava os doentes. Obviamente, não podemos nos esquecer dos muçulmanos que vendiam amuletos para curar os males do espírito e proteger o corpo. O escravo haussá Antônio, pescador morador em Itapagipe, faturava quatro patacas por dia com a venda de orações protetoras que escrevia para sua clientela de africanos. Sendo uma pataca equivalente a 320 réis — cifra próxima da diária paga aos senhores em torno de 1835 — pode-se dizer que Antônio mantinha um ótimo negócio. Da mesma forma Ivã, jovem nagô de 23 anos aproximadamente, escravo doméstico de um francês, tinha uma interessante fonte de renda alternativa: "O dito negro costumava a andar cazando quantos negros e negras hião a fonte dos Barris aos quaes dava depois disto hum anel ... e então recebia certa quantia de dinheiro e mais certas couzas". Segundo uma testemunha, chamavam a Ivã de "padre".[16]

(16) "Devassa do Levante", pp. 20-23, 28 e 137; Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fl. 23; A Justiça de Antônio, Haussá, Escravo de Bernardino José da Costa, fl. 6v.; A Justiça de Ivã, Nagô, Escravo de Francisco Lacciaque, AEBa., *Insurreições*, maço 2846, fl. 1.

Em geral os libertos continuavam no mesmo trabalho que faziam quando escravos, mas era também freqüente mudarem. Mudar de estatuto legal e de ocupação provavelmente fazia-os sentir-se duplamente livres. Foi o que fez Raimundo de Barros. Quando foi preso em 1835, Raimundo já tinha vivido 20 anos na Bahia. Durante seus dias de escravidão ele serviu a três senhores como caixeiro em suas tavernas. Seu último dono o havia arrematado em leilão das propriedades confiscadas de um taverneiro português que abandonara a província em 1823, no final da guerra da independência. Cinco anos depois, em 1828, Raimundo adquiriu a alforria pelo preço de 340$000 — 40$000 em dinheiro mais um escravo avaliado em 300$000. Tendo passado os 13 anos de sua escravidão como caixeiro, ele ganhou tino para o comércio, e uma vez liberto iniciou seu próprio negócio de vender tecidos pelo Recôncavo.[17]

Outros libertos mantinham suas antigas ocupações de escravos até serem forçados a mudar por problemas de saúde, idade ou imprevistos da vida. Foi o que aconteceu a Domingos Borges e João Borges, haussás, ex-escravos do mesmo dono. Depois da alforria continuaram a velha parceria no carrego de uma cadeira de arruar até que João quebrou a perna e passou a viver de fazer esteiras na porta do trapiche do Gomes. Domingos permaneceu no ofício até sofrer "uma quebradura na banda esquerda", quando começou a vender tecidos. A história "médica" desses dois homens revela os danos causados ao corpo daqueles que carregavam cadeira. O liberto Daniel da Silva, por sua vez, passou a confeccionar cordas ("fazer tranças") e esteiras após o desabamento do barraco onde vendia cal.[18]

Muitas das profissões assumidas após a liberdade significavam um retorno ao trabalho aprendido ainda na África. Já comentamos que o comércio era uma espécie de marca registrada dos haussás, sobretudo os muçulmanos. Outra especialidade dos haussás era a confecção de cordas, que, segundo

(17) A Justiça de Rufino Portugal *et al.*, fls. 4-6v.
(18) "Devassa do Levante", p. 136.

Oroge, caracterizava os membros daquela etnia, escravizados no país iorubá.[19]

Encontramos, entre os presos, africanos que não se adaptaram ou não tiveram oportunidade de optar por atividades menos desgastantes. Apesar da idade avançada, velhos africanos continuavam carregando cadeira. Identificamos quatro deles com 55, 60, 70 e 71 anos — um escravo e três libertos. O mais idoso dos réus, o escravo haussá Domingos, tinha 80 anos e fora carregador até os 78. Em seu interrogatório ele declarou ao juiz que perdera "o uso da razão" numa queda e desde então não trabalhava. Mas, apesar de velho, Domingos não perdera o juízo, à vista de suas afiadas e longas explicações. A loucura parecia uma nova "ocupação" espertamente encontrada por ele para terminar seus dias: o escravo fazia o homem branco de bobo fingindo-se de idiota ele próprio. "Enquanto fazia uso da sua razão servia a seo senhor e perdendo-a a mais de anno, apenas serve para ser por elle alimentado", declarou o escravo. Domingos, por sinal, foi absolvido da acusação de insurreição.[20]

Se a idade não afastou a maioria dos africanos do trabalho, também não os afastou da revolta. O movimento de 1835 não confirma a idéia de que só o jovem se rebela. Quase 30 por cento dos 52 presos cujas idades pudemos identificar tinham mais de 40 anos, e perto de 20 por cento tinham mais de 50. Se considerarmos que eles pertenciam a um grupo da população com expectativas de vida muito curtas, concluímos que as gerações mais velhas estavam bem representadas em 1835. Os libertos eram mais velhos que os escravos: alcançar a alforria levava tempo. A maioria dos escravos (52,8%) situava-se entre 21 e 30 anos — esta provavelmente a faixa média de idade dos escravos africanos da Bahia na época. Dez deles declararam ter exatamente 30 anos. O mais jovem dos presos, o escravo nagô Higino, tinha 17 anos. O mais velho, como acabamos de ver, era Domingos, com 80.[21]

(19) Oroge, "The Institution of Slavery in Yorubaland", p. 197.

(20) A Justiça de Domingos, Haussá, Escravo de João Pinto Coelho, AEBa., *Insurreições*, maço 2849.

(21) A Justiça de Higino, Nagô, Escravo de José Maria da Fonseca, AEBa., *Insurreições*, maço 2849; Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fl. 209.

Tabela 10
Idade dos réus em 1835

Faixa de idade	*Escravo*	*Liberto*	*Total*
Menor de 21	4	—	4
21-25	7	—	7
26-30	12	3	15
31-35	2	2	4
36-40	4	3	7
41-45	—	2	2
46-50	2	1	3
Acima de 50	5	5	10
Total	36	16	52

Fonte: AEBa, *Insurreições Escravas*, maços 2845 a 2850.
Obs.: Só incluímos réus cujas idades puderam ser identificadas.

Os mais jovens estavam ocupados principalmente no serviço de casa. Aí, sob os olhos vigilantes do senhor, o escravo recebia as primeiras lições de ser escravo e estrangeiro em Salvador. Com o passar do tempo — e da idade — a maioria dos homens deixava a casa pelo trabalho de rua, enquanto as mulheres permaneciam. Ao contrário dos domésticos, os artesãos eram os mais velhos, talvez em função do tempo necessário ao aprendizado, mas também porque se tratava de ocupações que demandavam menos vigor físico.

A escravidão urbana e o ambiente de trabalho africano em Salvador muito contribuíram para o aparecimento da rebelião de 1835. O sistema de ganho evidenciava para o escravo a exploração escravista do trabalho. O contato diário entre libertos e escravos esclarecia ainda mais as coisas: enquanto aqueles embolsavam tudo que recebiam para transportar passageiros numa liteira, ou carregar barris de aguardente, os parceiros escravos eram obrigados a entregar o grosso da féria do dia ao senhor. Isso representava o elo fraco da economia escrava urbana, um ponto de alta tensão.

Esse tipo de relação não predominava no caso dos escravos domésticos, mas eles tinham outros tipos de atrito com o sistema. As pressões que sofriam dentro da casa do senhor e sua família — excesso de trabalho, pequenas humilhações,

vigilância constante, etc. — eram talvez maiores que as sofridas pelos negros de ganho. Seja num ou noutro caso, a questão da escravidão esteve sempre presente na raiz da rebeldia africana. "Seus parentes se queixavam do mau cativeiro", declarou ao juíz o mestre Licutan em 1835.[22]

O liberto vivia uma outra problemática, também inquietadora. Para ele a escravidão representava uma triste memória, reativada cotidianamente pelo cativeiro, que prendia amigos, mulheres, parentes, patrícios, conselheiros espirituais e parceiros de trabalho. Além disso, e talvez principalmente, os libertos, na sua maioria, não estavam satisfeitos com sua própria situação. Continuavam fazendo trabalho de escravo e tinham seus desejos de mudança e ascensão sociais barrados pelos preconceitos. O estigma de inferioridade marcava a maneira como eram vistos pelos setores propriamente livres da população. Os brancos, os mulatos e por vezes até os crioulos recordavam diariamente aos trabalhadores africanos que eles só vieram ao Novo Mundo para servir e obedecer. Por isso, cinco dias antes do levante de 1835, o liberto Aprígio, obrigado por um meirinho e um soldado a carregar em sua cadeira um freguês bêbado, reagiu: "Deixa que logo você há de procurar negro no canto e não há de achar, e você mesmo hé quem há de botar cadeira no ombro".[23] O africano, mesmo livre, não podia se negar a servir um homem branco, mesmo bêbado.

Nunca é demais enfatizar o papel político dos libertos em 1835 e em outras ocasiões. Além de abrirem suas casas a reuniões conspiratórias, eles podiam passar a conspiração adiante, pois se movimentavam mais facilmente e cobriam maiores distâncias do que seus companheiros escravos. Certas ocupações, exercidas principalmente por libertos, ajudavam a corroer o escravismo baiano. Os mascates, por exemplo, teciam redes de cumplicidade entre os fregueses, divulgando num lugar notícias colhidas em outro, abrindo-lhes o apetite à novidade de seus produtos, criando expectativas de consumo e difundindo relações de troca. Alguns, envolvidos no comércio atlântico, divulgavam notícias frescas da África, e assim renovavam ligações com antigas pátrias. Outros difundiam as pa-

(22) "Devassa do Levante", p. 85.
(23) "Peças Processuais do Levante", p. 108.

lavras do islã junto com suas mercadorias, ou faziam dessas palavras sua própria mercadoria e vendiam-na em forma de amuletos protetores. Os mascates tiravam os africanos do isolamento, recuperando-lhes periodicamente o sentido de participação numa comunidade mais ampla do que aquela dos engenhos, vilas do Recôncavo e subúrbio de Salvador. Enfim, no campo específico da rebelião, eles carregavam mensagens concretas de transformação do mundo em favor dos africanos. Como aquele estourado Vitório Sule "que vendia fazendas em hum balaio" e era "hum dos principais seductores da seita malê".[24]

Não se pode negar o importante papel do trabalho no redimensionamento de antigas identidades africanas e na criação de novos laços de solidariedade. Ao se organizarem em cantos e juntas de alforria, e ao imprimirem ao trabalho aspectos de uma lógica cultural própria, os africanos compreenderam que podiam influenciar nas operações diárias do sistema. Tornaram o sistema mais humano, ao mesmo tempo que o fizeram revelar seus limites. Aquela organização autônoma do trabalho lhes deu a oportunidade de antever uma Bahia independente de senhores e seus aliados. Entre esta constatação e a rebelião muitos outros processos ocorreram, é claro. Mas não há dúvida de que o ambiente e as relações de trabalho funcionaram como espaço de conspiração contra o governo dos brancos. O trabalho africano não se dissociava da vida. Não pode ser dissociado da revolta.

(24) A Justiça de Pacífico Licutan, Nagô, Escravo de Antônio Pinto de M. Varella, AEBa., *Insurreições*, maço 2846, fl. 5v.

Arranjos de vida: os africanos longe do trabalho

São poucos os estudos sobre como os africanos na Bahia organizavam suas vidas fora do ambiente do trabalho. Onde e como moravam, com quem viviam, tinham família, filhos, outros parentes? A ausência de censos deste período reduz consideravelmente a possibilidade de se fazer um estudo mais aprofundado e amplo sobre o assunto. Daí a importância das informações que aparecem aqui e ali na documentação sobre os prisioneiros de 1835, e que tentamos sistematizar neste capítulo. São informações que nos ajudam a entender as estratégicas de vida dos homens e mulheres que formavam a comunidade africana da Bahia e que decidiram se rebelar em 1835.

A geografia residencial dos africanos presos em 1835 reflete a natureza urbana do movimento. Na Tabela 11 está disposta a distribuição dos réus pelos "juízos de culpa", ou seja, as freguesias onde corriam seus inquéritos. Como na sua grande maioria os acusados não foram presos na noite do levante, seus processos foram feitos pelos juízes de paz das freguesias onde moravam.

A maioria dos acusados morava na Sé, a área mais antiga da parte alta da cidade. Aí moravam Pacífico Licutan, Manoel Calafate, Gaspar e Belchior da Silva Cunha, Luís Sanim e outros personagens de destaque no movimento malê. A Rua da Oração, a Ladeira da Praça, a Praça do Palácio, a cadeia

Tabela 11
Distribuição residencial dos réus em 1835

Freguesia	*Escravos*	%	*Libertos*	%	*Total*	%
Sé	26	(16,3)	51	(54,8)	77	(30,4)
Vitória	49	(30,6)	5	(5,4)	54	(21,4)
Conceição da Praia	26	(16,3)	9	(9,7)	35	(13,8)
Pilar	20	(12,5)	—	—	20	(7,9)
Santo Antônio	14	(8,7)	6	(6,5)	20	(7,9)
São Pedro	11	(6,9)	8	(8,6)	19	(7,5)
Paço	6	(3,7)	7	(7,5)	13	(5,1)
Santana	3	(1,9)	7	(7,5)	10	(4,0)
Penha	3	(1,9)	—	—	3	(1,2)
Brotas	2	(1,2)	—	—	2	(0,8)
Total	160	(100,0)	93	(100,0)	253	(100,0)

Fonte: Rol dos culpados, *in* AEBa, *Insurreições Escravas*, maço 2849.
Obs.: Só incluímos réus cujos estatutos legais e freguesias onde corriam seus processos (juízos das culpas) pudemos identificar.

pública, a catedral, a casa da Câmara estavam todas localizadas na Sé. Sobrados residenciais, governamentais e eclesiásticos se misturavam. Quase 55 por cento dos acusados libertos viviam nessa área, enquanto os demais se encontravam espalhados por outras freguesias da cidade.

Por outro lado, apenas cinco libertos foram processados pelo juízo da Vitória, todos ganhadores do canto do Largo da Vitória. Esta parte da cidade era uma vizinhança quase exclusiva de estrangeiros europeus, principalmente os negociantes ingleses. Aí moravam 30,6 por cento dos escravos acusados em 1835, os quais serviam senhores europeus. Os outros escravos se distribuíam principalmente pelas freguesias da Sé (16,3%), Conceição da Praia (16,3%), Pilar (12,5%) e Santo Antônio (8,7%). Nessas freguesias e na Vitória estavam localizadas as residências de 84,4 por cento dos escravos réus em 1835.

No momento das prisões em 1835, os africanos apresentavam uma relativa estabilidade residencial. Dos 49 presos que declararam o tempo de residência no último endereço, 31 tinham vivido na mesma casa por mais de três anos. Apesar das limitações dessa pequena amostra, podem-se arriscar algu-

mas conclusões. Uma delas, tornada mais clara pelo exame dos interrogatórios, é que os africanos recém-chegados, ou negros boçais, praticamente não participaram do levante. Parece que os dois únicos escravos que declararam ter vivido no mesmo endereço por menos de dois anos haviam se mudado recentemente com os senhores ou sido adquiridos por novos donos. É significativo que 60 por cento dos escravos residissem no mesmo lugar por mais de seis anos. A estabilidade residencial deles pode significar, entre outras coisas, que estavam envelhecendo na escravidão e aos poucos perdendo a esperança de comprar suas alforrias.

Por outro lado, 45 por cento dos libertos declararam ter vivido no mesmo endereço por menos de dois anos. Isto pode significar que os ex-escravos tinham menos estabilidade residencial, que circulavam mais de uma casa ou de uma freguesia para outra. Mas pode também indicar que eles haviam adquirido liberdade há menos de dois anos da rebelião de 1835 e se mudado da casa dos ex-senhores. Neste último caso, os dados comprovam outros trabalhos que indicam a primeira metade da década de 1830 como um período de crescimento do número de alforrias — tendência ligada às dificuldades econômicas dos senhores em manter, em plena crise, seus escravos.[1] Seja por mudar muito seu lugar de morada, seja por ter adquirido recentemente carta de alforria, os libertos se mostram um grupo mais móvel, em transição, um grupo talvez mais inquieto pelo que vinha de ser e pelo que esperava inutilmente vir a ser. Ainda com a memória fresca da escravidão, embora certamente mais realizados por a terem deixado para trás, esses libertos não tiveram tempo de se integrar a seus novos papéis. A crise econômica reduzia-lhes as oportunidades de emprego e provavelmente também acirrava a discriminação contra eles. Esses novos libertos podiam ter tão bons motivos para manter o sistema como para destruí-lo.

Fossem escravos ou libertos, sedentários ou "nômades" urbanos, os presos eram todos experientes habitantes da cidade. O conhecimento das ruas e becos de Salvador seria de-

(1) Entre 1829-1830 e 1835-1836 houve um aumento de 26% no número de cartas de alforria registradas nos tabelionatos de Salvador: Kátia Mattoso, "A propósito de cartas de alforria", p. 41, Tabela IV.

monstrado durante as escaramuças de 1835. Conheciam também há um bom tempo seus senhores e vizinhos plenamente livres, e talvez durante o levante tivessem em mira alguns inimigos pessoais: o branco que os tratava com excesso de arrogância, ou o soldado pardo que os prendera várias vezes. Naquele tipo de sociedade a vingança pessoal se confundia com a vingança social. Iguais e desiguais viviam muito próximos uns dos outros, observando-se, guardando rancores e informações mútuas. Os vizinhos brasileiros dos africanos foram supereficientes na identificação dos mais militantes entre estes últimos, pois sabiam detalhes sobre como e com quem viviam. Para os africanos havia desvantagens inesperadas em viver numa sociedade residencialmente dessegregada. Quer dizer, dessegregada em termos.

Na verdade, a hierarquização racial e social aparece cristalina quando se considera a distribuição dos moradores pelo espaço interno dos sobrados. Havia, por assim dizer, uma segregação por trás das paredes. Tomemos como exemplo o próprio sobrado de três andares na Ladeira da Praça, onde a rebelião teve início. No último andar de cima residia um funcionário do Estado empregado no Ministério da Fazenda, major Alexandre José Fernandes, 56 anos de idade, branco, casado na igreja, pai de filhos, irmão do cirurgião-mor Custódio José Fernandes. No andar abaixo deste, morava um casal de mulatos: Domingos Marinho de Sá, alfaiate, e sua "concumbina" Joaquina Rosa de Santana. Aí viviam também uma criança de braços de Joaquina e o escravo nagô Ignácio, propriedade de um irmão de Domingos, morador no Recôncavo. O mesmo pardo sublocou o porão, ou "loja", do sobrado a Manoel Calafate e ao vendedor de pão Aprígio, ambos libertos nagôs. Estes, por sua vez, sublocaram um quarto nos fundos da loja ao escravo Belchior, também nagô. Como se vê, esse sobrado representa bem a sociedade baiana na época e suas desigualdades. No momento, nosso interesse é pelos moradores das lojas.[2]

Nas lojas viviam escravos e libertos. Estes últimos às vezes

(2) "Peças Processuais do Levante", *passim*.

também moravam em casebres de aluguel, e alguns poucos, como nosso conhecido Belchior da Silva Cunha, chegaram a ser proprietários urbanos. Maria Inês de Oliveira identificou 108 donos de casas a partir de uma amostra de 259 libertos que viveram na Bahia entre 1790 e 1850. Mas estes 41,7 por cento de ex-escravos proprietários formavam uma elite entre pessoas relativamente bem-sucedidas, pois deixaram bens em testamento. Quer dizer, não se tratava do liberto comum, como eram os presos de 1835. Mesmo assim, as casas da "elite" liberta eram pobres, ainda segundo Inês "em sua grande maioria descritas como 'morada de casas de palha', de 'bofetão', de 'taipa', de 'pedra e cal', geralmente térreas, de porta e janela, quase sempre em terrenos foreiros a conventos, igrejas ou grandes proprietários urbanos. Alguns são donos de apenas metade da morada em que habitam, pertencendo a outra metade a terceiros, para com os quais mantém relações que aparentemente não ultrapassam a meação da moradia".[3] Como veremos em seguida, parte desse pequeno espaço ainda era com freqüência alugada a escravos que procuravam escapar ao sufoco das lojas.

As lojas eram típicas senzalas urbanas. Enquanto a família do senhor morava no primeiro e/ou segundo andar das velhas casas coloniais, os escravos viviam embaixo, nas lojas, num espaço muitas vezes apinhado de gente. Aí havia pouca ventilação, nenhuma separação em quartos e, portanto, nenhuma privacidade. Eram em geral formadas por uma só grande sala a que se chamava apropriadamente "armazém": armazenavam-se pessoas ali. Quando em 1835 os policiais invadiram esses lugares em busca de suspeitos e provas da rebelião, não tropeçaram em nenhum móvel. Os escravos dormiam sobre esteiras estendidas no chão ou, o que era raro, colocadas em cima de tábuas. Alguns possuíam um caixote de madeira apenas, onde guardavam suas pequenas posses — roupas, instrumentos de trabalho, dinheiro, amuletos. À noite os senhores trancavam seus escravos nas lojas para fazê-los obedecer ao toque de recolher e evitar fugas, mas nem sempre essa vigilância estrita era possível ou mesmo desejável.

Na verdade, era comum que os escravos de Salvador pro-

(3) Inês Oliveira, "O Liberto", pp. 82 e 83.

videnciassem moradias alternativas. Secretamente, ou muitas vezes com a anuência do próprio senhor, eles alugavam quartos ou pedaços de quartos de camaradas libertos dispostos a se apertar para conseguir uns réis extras. Ali passavam o dia, retornando à noite à casa do senhor para dormir. Nesses quartos, passavam a manter seus caixotes de coisas.

Saindo dos porões do senhor, o escravo redefinia seu espaço de vida de uma maneira mais autônoma. Os escravos Ova, Namonim e Marcelina alugavam quartos na casa do liberto Belchior da Silva Cunha a três e meia patacas ao mês. Quando foi presa juntamente com Belchior e outros africanos, Marcelina, escrava de uma freira do Desterro, declarou que morava "na casa em que foi presa só de dia para vender suas fazendas secas de cujo negócio vive e isto desde que a tropa entrou do Recôncavo, indo contudo todas as noites dormir junto do convento em casa das Escravas do mesmo convento". Marcelina vivia assim independente há 12 anos! Um outro Belchior, desta feita o escravo de José Joaquim Xavier, carregador de cadeira nagô, confessou que alugava um quarto da loja de Manoel Calafate há um ano e meio para ali deixar sua caixa e seu dinheiro, porque não confiava num outro escravo recentemente comprado pelo dito Xavier.[4]

Por trás das portas, os arranjos de vida variavam bastante. Num certo domingo o escravo Joaquim, de Francisco Lopes, tomou emprestado um quarto alugado por outro escravo para passar algumas horas a sós com a "mãe de seus filhos". Este quarto de fundos numa casa à Rua das Laranjeiras havia sido alugado de Pai Ignácio, velho liberto africano, pelos escravos Roque, um outro Joaquim, escravo do brigadeiro Manoel Gonçalves da Cunha, e Pacífico Licutan, o famoso mestre malê. O lugar era usado para encontros religiosos, jantares, festas e obviamente para conspirar — ou tudo simultaneamente. Usado inclusive para encontros amorosos entre escravos.[5]

Alguns escravos viviam inteiramente por si, com o consentimento de senhores que só se interessavam mesmo pela

(4) "Devassa do Levante", pp. 35 e 69-70; "Peças Processuais do Levante". p. 19

(5) "Devassa do Levante", pp. 7-10.

diária recebida deles. A escrava haussá Emereciana, por exemplo, declarou ao juiz que vivia só, de seu negócio de vender comidas em Santa Bârbara, e tinha "licença do seo Senhor para pagar-lhe semana". Antônio, negro calabar, residia em Salvador, e seu senhor, Ignácio Manoel de Souza, na ilha de Itaparica. Este último defendeu a autonomia do escravo dizendo:

> o Réu vive apenas de seo trabalho de ganho, com cujo produto carrega seu senhor ... e para obter [trabalho] permittio-lhe [seu senhor] ... residir nesta cidade, onde com mais facilidade conseguia o que era útil e proveitoso ao mesmo.

A independência de Antônio era "útil e proveitosa" ao senhor, que não tinha de se preocupar com a roupa, a comida ou a morada do escravo. Este vivia num quarto alugado nas vizinhanças do mercado de Santa Bárbara.[6]

Havia escravas ou escravos que dividiam quartos de aluguel com seus homens ou mulheres. O liberto nagô Luís Vieira, carregador de cadeira, alugava um quarto por 800 réis mensais nos fundos de uma casa à Rua Direita de São Pedro, nº 61, onde vivia com Felicidade, nagô, escrava de um liberto de origem mina. Um outro quarto, ligado ao de Luís e Felicidade, abrigava o liberto Jacinto e sua mulher, a escrava Firmina, ambos nagôs. Já o escravo bornu Urbano, chamado Gala em sua terra, praticamente vivia na casa de sua namorada Benta, pois só saía de lá de madrugada para retornar sorrateiramente à casa do senhor.[7]

Uma combinação de fatores orientava os africanos quanto à escolha dos parceiros de moradia. Como acabamos de ver, o companheirismo amoroso era uma razão óbvia. Alguns poucos libertos deixavam-se ficar na companhia dos ex-senhores por conveniência ou lealdade. Um outro elemento era, uma vez mais, o parentesco étnico, embora este não desem-

(6) Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fls. 18 e 187-188.

(7) A Justiça de Luiz Vieira, Nagô, Forro, AEBa., *Insurreições*, maço 2847; A Justiça de Urbano, Bornu, Escravo de Joaquina da Silva e Sá, fl. 8.

penhasse um papel exclusivo ou absolutamente excludente nos arranjos de coabitação. Não encontramos, por exemplo, africanos da Costa Leste dividindo teto com bantos, mas descobrimos nagôs, tapas, bornus e, mais raramente, jejes morando todos juntos. A casa nº 8 da Ladeira da Palma acomodava cinco nagôs, um tapa, um bornu e um haussá — este último responsável pelo lugar perante a proprietária —, todos libertos. (Menciona-se a presença nesta casa também de um angolano liberto, o qual, no entanto, nunca aparece nos autos.) Uma outra casa na Rua das Laranjeiras era ocupada por quatro libertos — dois nagôs, um haussá e um gruman. Naturalmente, também nos deparamos com residências compostas apenas de pessoas do mesmo grupo étnico. Três mascates haussás viviam na Rua de Baixo, nº 40, freguesia de São Pedro, e todos os moradores da loja de Manoel Calafate tinham origem nagô.[8]

Muitos africanos libertos que um dia foram escravos juntos, tornaram-se colegas de casa após obterem a liberdade. Era o caso dos quatro Oliveiras — Fortunato, Brás, Julião e Felisberto de Oliveira — que moravam numa casa à Rua das Laranjeiras. Dois eram nagôs, um haussá e outro gruman, todos solteiros e com ocupações diferentes: Fortunato era carregador de cadeira, Brás caboqueiro, Felisberto pedreiro e Julião carpinteiro. Todos portavam o nome do antigo senhor. Nossos velhos conhecidos Belchior e Gaspar da Silva Cunha um dia também pertenceram ao mesmo proprietário, Manoel da Silva Cunha, e moravam juntos na Rua da Oração em 1835. Algumas casas adiante, na mesma rua, viviam dois parceiros haussás, Domingos e Jorge Borges, que também tinham o nome de família do ex-senhor.[9]

Esse curto relato da composição residencial dos africanos já revela algo sobre o tipo de vida doméstica da maioria deles. Pelas razões já discutidas em capítulos anteriores, havia pou-

(8) Traslado dos Autos da Freguesia de Santana, AEBa., *Insurreições*, maço 2846, *passim*; A Justiça de Rufino Portugal, Forro, *passim*; "Devassa do Levante", pp. 6 (liberto morando com ex-senhor) e 138 (mascates haussás); "Peças Processuais do Levante", pp. 35 (liberto mora com ex-senhor) e *passim* (moradores da casa de Calafate).

(9) "Devassa do Levante", pp. 72-73, 135 e 138-139.

cas mulheres africanas, e, portanto, a maioria das residências era habitada predominantemente, quando não inteiramente, por homens.

O "estado civil" (significando apenas convívio ou não com alguém do sexo oposto) dos presos de 1835 é mostrado na Tabela 12. Como era de se esperar, os escravos quase não tinham oportunidade de manter relações amorosas, episódicas ou duradouras. Mais de 33 por cento deles declararam explicitamente ser solteiros, e essa proporção poderia subir para 97 por cento, caso considerássemos sós os de *status* ignorado. Dos quatro escravos ligados afetivamente a alguém, pelo menos dois tinham relações fortuitas com suas parceiras. Mencionamos anteriormente o caso de Joaquim, que tomava emprestado as casas de amigos para encontrar a mulher, com quem já tinha inclusive filhos. E Urbano, ou Gala, que voltava para casa do senhor toda manhã cedo após passar a noite com a liberta Benta. Os outros dois viviam afastados dos senhores; uma, na verdade, era mulher. A escrava Emereciana declarou ser "amazia" do mestre malê e comerciante de fumo Elesbão do Carmo, o Dandará, com quem aparentemente tinha um relacionamento estável. O outro era José, que de fato vivia como liberto, embora não tivesse ainda terminado de pagar sua alforria. José, a quem já nos referimos na qualidade de curandeiro, aparentemente dividia seu tempo afetivo entre Lucinha e Felicidade, pois indicou como sua residência dois quartos em cada um dos quais vivia uma dessas mulhe-

Tabela 12
"Estado civil" dos réus em 1835

"Estado civil"	*Escravo*	*Liberto*	*Total*
"Casado"*	4	32	36
Solteiro	52	33	85
Viúvo	—	1	1
Ignorado	98	43	143
Total	154	109	263

Fonte: *Insurreições Escravas*, maços 2845 a 2850.
(*) Incluímos aqui qualquer pessoa ligada afetivamente a outra do sexo oposto, morando juntas na maioria dos casos.

res. Duas amantes: a maioria esmagadora dos escravos não tinha tanta sorte. Afinal, quantos deles possuíam os poderes mágicos de um José?[10]

Tornar-se liberto dava claramente maiores chances de encontrar parceiras. Quase 90 por cento dos presos "casados" eram libertos, incluindo aí mulheres. Visto de um outro ângulo, exatamente a metade dos libertos que declararam estado civil (isto é, excluindo os "ignorados") eram ou haviam sido casados. Mesmo se considerarmos como sozinhos todos os libertos de *status* conjugal desconhecido, terminaríamos com uma boa proporção de 30 por cento de casados ou viúvos. É claro que se trata de uma proporção pequena se comparada às encontradas em populações com equilíbrio numérico entre os sexos, mas este não era o caso da população africana na Bahia.

Não encontramos escravos coabitando com escravas, o que nos surpreendeu. Como vimos, homens escravos podiam relacionar-se com mulheres libertas e vice-versa, como acontecia com Urbano e Benta, Emereciana e Dandará e o triângulo José, Lucinha e Felicidade. Porém, homens e mulheres libertos se uniam mais freqüentemente entre si. Das 19 uniões em que os estatutos legais das pessoas puderam ser positivamente identificados, apenas quatro tinham estatutos diferentes. Obviamente podia ser bom para o escravo ou escrava encontrar uma pessoa liberta para viver. O liberto jeje José da Costa, por exemplo, comprara a liberdade de sua mulher.[11] Esse tipo de apoio não se dava apenas na direção homem-mulher. Embora não tenhamos encontrado nenhum caso nos autos de 1835 — onde as mulheres são, de resto, tão poucas —, certamente houve inúmeras mulheres empreendedoras e solidárias que resgataram seus homens do cativeiro.

Apesar da falta de mulheres na comunidade africana, os homens da África raramente viviam com mulheres do Brasil. Não encontramos nos autos da repressão de 1835 um caso sequer de união entre africano e crioulo ou mulato. As pesquisas recentes sobre o assunto indicam a existência de uma forte

(10) *Ibidem*, p. 20; Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fl. 29 e *passim*.

(11) *Ibidem*, fl. 120v.

endogamia sexual, podendo envolver inclusive africanos de segunda geração. O antropólogo Luiz Mott publicou há alguns anos a carta de um crioulo liberto ao arcebispo da Bahia onde se queixava de que, tendo já contratado casamento com uma mulher, a mãe nagô desta de repente e de má-fé passara a acusá-lo de ser casado e escravo fugido. Em sua correspondência o crioulo contesta a sogra e, para fortalecer seu argumento, confessa que praticamente já havia se transferido para o domicílio da pretendente, onde fazia refeições, tinha sua roupa lavada e até já dormia com a jovem. Para ele, a mãe se opunha agora ao casamento por pressão da comunidade nagô, que pretendia vê-la unida a um homem saído daí.[12]

Essa história do início do século XIX é confirmada pelas pesquisas de Inês de Oliveira sobre casamento entre os libertos. De 167 casais de libertos considerados, 150, ou seja, 90 por cento, representavam uniões entre africanos. Infelizmente a documentação não permite que se distinga o grupo étnico específico deles. Havia uniões, por exemplo, entre haussás e nagôs ou entre jejes e angolanos? A resposta deve ser, por enquanto, um "talvez". Não encontramos uniões entre sudaneses e bantos nos documentos de 1835, no entanto encontramos entre sudaneses de origem diversa. A atitude de José, liberto jeje, era provavelmente isolada: ele declarou em sua defesa que nunca dormira ou no futuro dormiria com uma mulher nagô. É improvável que a maioria dos africanos levasse assim tão a sério suas diferenças étnicas.[13]

Os documentos de 1835 dão a origem étnica de ambas as pessoas em 16 casais. Treze desses casamentos envolviam pares pertencentes à mesma etnia. Entretanto, havia entre estes últimos nove casais nagôs, e isto pode simplesmente refletir o grande número de nagôs entre os presos, e não um comportamento endogâmico no interior da comunidade africana. Outros quatro exemplos de união intraétnica dizem respeito a um casal haussá, um bornu e dois jejes. As uniões mistas eram nagô-tapa e haussá-bornu. Neste último caso se incluem um homem bornu que vivia com uma mulher haussá e uma mu-

(12) Luiz R. B. Mott, "Revendo a História da Escravidão no Brasil", *Mensário do Arquivo Nacional*, nº 127, 1980, p. 25.

(13) Inês Oliveira, "O Liberto", pp. 110-112; Tráslado dos Autos da Conceição da Praia, fl. 116.

lher bornu que vivia com um homem haussá. Também misto era o casamento do nagô Gaspar da Silva Cunha com Teresa, que declarou ser de "Nação Tapa junto de Nagô", referindo-se à fronteira entre as terras iorubá e nupe na África.

Se isolarmos os nove casais só de nagôs, restam-nos quatro uniões intraétnicas e três interétnicas, o que representa um grupo pequeno demais para permitir qualquer conclusão definitiva sobre o papel do elemento étnico nas relações entre mulheres e homens africanos na Bahia. Se incluirmos os casais nagôs poderemos, no entanto, concluir que havia uma *tendência* a casamentos endogâmicos. Podemos, porém, dizer com certeza que africanos e crioulos ou mulatos raramente se casavam. Por outro lado, não temos qualquer informação sobre como a origem étnica influenciava na escolha de parceiros do mesmo sexo. A questão da homossexualidade é assunto importante em qualquer análise do comportamento sexual dos africanos no período, entre outras coisas porque se tratava de um grupo em que predominava numericamente um sexo, no caso os homens.[14]

As tensões entre africanos e afro-brasileiros poderiam, talvez, diminuir por influência dos filhos daqueles nascidos no Brasil. Mas, como vimos no caso do infeliz amante crioulo que viu seu casamento frustrado pelo preconceito étnico, nem mesmo isso era garantido. De qualquer forma, as crianças não constituíam uma presença forte na comunidade africana do século XIX na Bahia. Elas raramente aparecem nos relatórios policiais de 1835, que registravam com cuidado todos os moradores das casas invadidas e vasculhadas após o levante. Na casa nº 8 da Ladeira da Palma viviam três crianças do casal nagô Ajadi Luís Doplê e Felicidade Maria da Paixão; vivia também uma menina, Maria, filha de Efigênia, liberta nagô que vendia bolinho de arroz e arroz-doce. A negra Edum, que morava num núcleo ativo de conspiração, entre a Ladeira da Praça e o Guadalupe, também tinha uma criança de braço. Lembramos também que a mulher do escravo Joaquim é mencionada como "mãe de seus *filhos*". Finalmente, o velho liberto nagô Ignácio de Santana e sua mulher (cujo

(14) Esse tema inexplorado de nossa história tem sido pesquisado por Luiz R. B. Mott, "Escravidão e Homossexualismo" (mimeo, 1982) e "Relações Raciais entre Homossexuais no Brasil Colonial" (mimeo, 1982).

nome não é mencionado nos autos) tinham três filhos. Estas foram provavelmente as únicas crianças relacionadas de alguma forma com os presos de 1835. Poucas, apenas umas dez na vida de mais de duzentas pessoas interrogadas ou mencionadas no interrogatório.[15]

As evidências de outras fontes não revelam uma situação tão tristemente adulta como essa, mas continuam retratando uma proporção de crianças baixíssima. Em seu estudo de 259 ex-escravos (1790 a 1850), Maria Inês encontrou 70 por cento sem filhos. Também observou que, dos que tinham filhos, poucos possuíam mais de dois e a grande maioria apenas um. Um número de filhos muito pequeno para os padrões africanos de grande família, especialmente para os muçulmanos. Estes eram prolíficos pais. O famoso líder muçulmano Utman dan Fodio teve 37 filhos, e seu próprio filho Bello teve nada menos que 73, sem dúvida de diversas mulheres. É possível que na Bahia, quando a escrava conseguia a alforria e podia pensar numa vida de família, já havia passado seu tempo de poder ou querer ter filhos. Agostinha e Teresa, por exemplo, em 1835 já viviam com Belchior e Gaspar, uma há três e outra há um ano e meio, e não tinham filhos. É provável que as africanas urbanas, escravas e libertas, conhecessem bem as ervas e outros métodos de controle da natalidade. O fato é que, além de serem poucas, as mulheres africanas tinham poucos filhos.[16]

Em alguns casos, as famílias de africanos não se limitavam ao homem, à mulher e, menos freqüentemente, aos filhos. Raras vezes também aparecem parentes colaterais no contexto de 1835. Belchior da Silva Cunha, por exemplo, tinha um irmão, Manoel, que naquele ano se encontrava (a salvo) na costa da África, aparentemente numa viagem de negócios. E quando um outro Belchior, escravo, sentiu-se ameaçado de prisão após o levante, refugiou-se com um seu irmão, morador nas senzalas de uma roça localizada na Boa Viagem.

(15) Traslado dos Autos de Santana, fls. 4 e segs.; "Devassa do Levante", pp. 63 e 137.

(16) Oliveira, "O Liberto", p. 120 e cap. 1; Murray Last, "Reform in West Africa: The Jihād Movements of the Nineteenth Century", *in* J. F. A. Ajayi e M. Crowder (orgs.), *History of West Africa*, Londres, 1974, vol. 1, p. 24 (filhos de Fodio e Bello); "Devassa do Levante", pp. 70-71.

Os laços de parentesco ritual não eram menos importantes. Não é preciso mencionar o companheirismo entre parentes de batismo católico e parentes de santo orixá. Havia outros parentescos, radicados profundamente na experiência de ser escravo. Os documentos revelam a grande amizade que unia o escravo Mateus Dada e o liberto Belchior da Silva Cunha em função de que eram *malungos*, ou seja, haviam feito a terrível travessia do Atlântico no mesmo navio. Eles eram tão próximos um do outro que a própria mulher de Belchior, Agostinha, pensava que eram irmãos de sangue.[17]

A família e as amizades afetivas eram fonte de solidariedade e conflito, amor e ódio. Os homens ajudavam as mulheres ganhadeiras a cuidar dos filhos, enquanto elas trabalhavam, e cuidavam delas também em tempo de necessidade. Ajadi, por exemplo, conta em seu depoimento que costumava tomar conta dos três filhos enquanto Felicidade saía para trabalhar. E Ignácio Santana, nagô já idoso, declarou que "se ocupa com mandar ensinar a seus filhos hum a carpina, outro na escola e a crear o outro que ainda hé muito pequeno". Quando Gaspar da Silva Cunha foi preso, os policiais o encontraram "fazendo mingau para sua camarada que estava doente". Sua "camarada" era a negra Teresa. Tanto esta como muitas outras africanas defenderam com paixão seus homens e cuidaram deles quando presos.[18]

Mas o ciúme e o conflito homem-mulher também faziam parte da vida africana. A ganhadeira Efigênia complicou a vida de um seu ex-namorado, Belchior, ao reconhecer como dele os anéis e papéis malês encontrados em sua casa. Ela assim o punia por havê-la deixado por uma certa Ana Rita. Bem mais trágica é a história de Sabina da Cruz. Seu companheiro Vitório Sule tratava-a mal, segundo o depoimento de um vizinho africano: "hum nagô casado, muito levantado, que sempre faz desordens com a mulher". Como vimos no capítulo "A batalha pela Bahia", na manhã de 24 de janeiro de 1835 eles brigaram, o que inclusive comprometeria o sucesso da revolta naquela mesma noite. A briga, recordamos, foi re-

(17) "Devassa do Levante", pp. 36, 83, 96 e 100. Koster, *Travels in Brazil*, p. 417, observou a lealdade profunda que havia entre escravos malungos.

(18) Traslado dos Autos de Santana, fl. 67; "Devassa do Levante", pp. 35 e 137.

tomada quando Sabina saiu à procura de Sule pela tarde para pedir explicação sobre a desordem que este fizera em casa durante a ausência dela. Encontrando-o, ele se recusou rudemente a falar com ela porque estava cuidando da revolta que breve aconteceria. Ferida em seu orgulho, Sabina dirigiu-se à comadre Guilhermina para denunciar os conspiradores. Sule foi morto naquela noite.[19]

O comportamento de Sabina não foi um ato corriqueiro de *vendetta* pessoal. Tinha algo disso, é óbvio, mas ela estava sobretudo preocupada com a segurança de seu homem e tentava impedi-lo de ir às ruas lutar. Guilhermina declarou que a comadre lhe pedira, especificamente, para "dar notícia a algum branco que governa ... afim de lhe dar dous soldados para tirar seu Pai de filhos — Sule — que lá estava metido levando algumas roupas e coisas della".[20] Os motivos de Sabina foram talvez ambíguos, mas certamente não representam prova de lealdade ao sistema ou um simples ato de traição à revolução de seu "pai de filhos". É importante que esta história seja toda contada porque os estudiosos da rebelião silenciaram a respeito do conflito dentro de Sabina, seu estado emocional, enfim a complexa relação ódio-amor que a levara à denúncia. Não se pode simplesmente escrever *en passant* que Sabina foi a mulher que traiu a rebelião. Caso a rebelião não se apresentasse como ameaça à segurança de seu homem, seus filhos, enfim, sua família, ela provavelmente a teria encarado com outros olhos. Entre a família e a revolta ela ficou com a primeira, o que normalmente todo mundo faz. Ainda mais numa situação em que construir uma família parecia tão mais difícil do que tentar destruir um governo.

Discutimos a família africana na Bahia sobretudo no sentido de família convencional, consanguínea. Mas as relações de parentesco oriundas da África dos presos de 1835 implicavam a existência de poligamia, patrilinearidade, patrilocalidade, famílias extensas. Nada disso pôde ser socialmente reeditado na Bahia. Aqui o patriarcalismo africano sofreu um grande golpe, entre outras razões porque as mulheres passa-

(19) Traslado dos Autos de Santana, fl. 21; "Devassa do Levante", pp. 62, 63 e 136.

(20) *Ibidem*, p. 62.

ram a ter preeminência e independência na comunidade africana, e a separação das famílias pelo tráfico destruiu redes extensas de parentesco.[21]

Os africanos redefiniram na Bahia sua noção de família e linhagem. Neste ponto retorna o elemento étnico. A palavra *parente* foi escolhida do vocabulário da língua do senhor para significar *patrício*. Os membros de um mesmo grupo étnico eram "parentes" entre si. É também significativo que, até hoje, os candomblés se dividam em "nações" e seus membros pertençam à mesma "família de santo". Na ausência de uma rede familial de sangue, a identidade étnica ganhou feições de uma grande família, talvez o principal canal de solidariedade e organização de vida da maioria dos africanos que viveram na Bahia o ano de 1835.

A observação dos arranjos de vida dos africanos presos nos permite entender um pouco mais a rebelião de 1835. Gente da cidade, os rebeldes eram na maioria vizinhos uns dos outros, o que consolidava laços comunitários e facilitava a comunicação e a própria conspiração. Moravam também ao lado de símbolos do poder instituído — palácio do governo, igrejas católicas, prisões, casa da Câmara, quartéis — e de pessoas da terra que acreditavam ser beneficiárias desse poder. Essa organização do espaço urbano era potencialmente explosiva, pois exacerbava o sentimento de desigualdade social e política. Segundo Eric Hobsbawm, esse o tipo característico da cidade rebelde:

> Na cidade insurrecional ideal, as autoridades — o rico, a aristocracia, a administração governamental ou local — estarão ... tão misturadas quanto possível com a concentração central dos pobres.[22]

No interior de casebres, lojas e quartos pobres e superpovoados, libertos e escravos tentaram redefinir, de maneira

(21) Sobre parentesco na África dos rebeldes, ver Murdock, *Africa*, pp. 143, 246-248 e 255-256.

(22) Eric J. Hobsbawm, *Revolutionaries*, Nova Iorque, 1973, p. 223.

mais independente de senhores e autoridades, como viver. Isto, é claro, não chegou para todos os escravos, pois nem todos os senhores permitiam seus cativos se afastarem em demasia do raio em que seu poder se exercia. Assim mesmo, a organização de vida dos escravos urbanos era de longe mais autônoma do que a daqueles dos engenhos. Uma autonomia que, inclusive, permitia-lhes ansiar por uma vida melhor e tentar criá-la por meios pacíficos, através da alforria e mobilidade social, ou violentos, através da revolta coletiva.

A opção pela revolta foi facilitada pela dificuldade dos africanos em constituírem família e descendência, coisas tão caras para eles. A família teria sido fator de acomodação, como foi em outras sociedades escravocratas. Ela teria representado uma força de dissipação de solidariedade maiores. De acordo com Herbert Gutman, "o parentesco e as relações extensas de quase-parentesco inibiram ... o desenvolvimento da consciência de classe" entre os escravos nos Estados Unidos.[23] Na Bahia a rebelião não foi exatamente resultado do "desenvolvimento da consciência de classe" dos escravos africanos, mas a ausência de família e descendência entre eles contribuiu para o florescimento de uma consciência étnica mais forte e o fortalecimento de instituições africanas mais amplas, como os grupos religiosos. Facilitados pelo ambiente urbano, esses dois fatores, por sua vez, levaram muitos africanos a optar pela ruptura radical com o mundo dos brancos.

(23) Herbert Gutman, *The Black Family in Slavery and Freedom*, Nova Iorque, 1976, pp. 223-224 *et passim*.

PARTE 4

O revide antiafricano

A repressão após o levante

"Nenhum deles goza de direito de Cidadão, nem privilégio de Estrangeiro."

Francisco G. Martins, chefe de polícia, a respeito dos africanos libertos.

Uma atmosfera de histeria, racismo, perseguição e violência contra os africanos envolveu a Bahia após a derrota da rebelião nas ruas. Os vencedores se lançaram à vingança. Espancavam e assassinavam indiscriminadamente africanos pacíficos e inocentes que fugiam aterrorizados cada vez que uma patrulha despontava em sua frente.

O próprio chefe de polícia, Francisco Gonçalves Martins, expressou sua preocupação com o que acontecia. Numa correspondência ao presidente da província, escreveu ele:

> A estranha conducta de alguns soldados de 1ª Linha e Municipais, os quais em menoscabo da disciplina, e das ordens, matão pretos pacíficos, e os ferem, o que tem sucedido repetidas vezes, me obriga a pedir a V. Exª providencias enérgicas a semelhante respeito, certo de que a facilidade de taes assassinatos hoje nas Pessoas de Africanos pacificos indus-me a acreditar que se estenderá em qualquer outra ocasião contra outra espécie de gente. A barbaridade e a indisciplina não podem tornar-se prejudiciaes unicamente aos pretos. O caso ... hé muito sério, e nas ruas públicas continuam os assassinatos sem

o menor motivo; ainda a pouco teve lugar um n'esta minha rua.[1]

Martins não reagia à violência antiafricana só por humanitarismo. Ele sabia que aqueles soldados representavam os setores livres mais miseráveis da sociedade baiana e eram tradicionalmente rebeldes. Permitir as arbitrariedades por eles cometidas contra os africanos poderia levar à desordem social e a ações semelhantes contra os grupos privilegiados. O chefe de polícia queria ver a repressão aos insurgentes de 1835 sob controle desses grupos e não nas mãos de indisciplinados rufiões fardados. Até porque, no caso dos pretos escravos alvos da ira desses homens, estava em jogo a segurança da propriedade senhorial. Martins não falava apenas como autoridade, mas também como grande senhor de escravos que era.

Mas os soldados não estiveram sozinhos. Vários incidentes mostram que a atitude de retaliação, muitas vezes produto do temor de uma nova revolta, tomou conta de boa parte da população livre. No dia seguinte ao da rebelião, por exemplo, os rumores infundados de um novo levante levaram o comércio da Conceição da Praia a fechar suas portas ao meio-dia. Civis armados ocuparam as ruas atirando nos negros que passavam. Pelo menos dois foram mortos nessa ocasião.

Até o trabalho dos advogados de defesa dos africanos foi seriamente prejudicado pela multidão que os cercava e insultava com palavrões e ameaças. Um advogado queixou-se ao juiz municipal responsável pelo tribunal que temia por sua segurança devido ao clima de caça às bruxas durante os julgamentos. Alguns dos libertos indiciados foram forçados a apresentar defesa escrita porque não encontraram quem se dispusesse a enfrentar a fúria da turba. Escreveu, por exemplo, o liberto José da Costa que "não achando advogado algum que queira [se] sujeitar aos insultos da Populaça que directamente ataca com ditérios, apresento a V. Sa. ... a contrariedade do Libello com sua alegação final ... escripta". Houve quem comparasse a perseguição aos africanos com aquela so-

(1) Ofício do Juiz de Paz do 1º Distrito de São Pedro ao Chefe de Polícia, 28.3.1835, AEBa., *Chefe de Polícia*, maço 2949; Chefe de Polícia Francisco G. Martins ao Pres. Francisco de Souza Martins, 28.1.1835, *ibidem*.

frida pelos portugueses depois da Independência. Entretanto, a comparação é descabida, uma vez que aqueles não contavam com os recursos materiais e os aliados poderosos destes.[2]

As autoridades baianas não descansaram. Durante os dois dias que se seguiram à rebelião, 25 e 26 de janeiro, foram presos pelo menos 45 escravos e 50 libertos, representando 51 por cento das pessoas cujos processos individuais foram por nós localizados.

O presidente da província trabalhou em estreita colaboração com o chefe de polícia, coordenando a repressão. Em nível das freguesias as operações policiais foram organizadas pelos juízes de paz e seus subordinados imediatos, os inspetores de quarteirão. Os juízes e inspetores lideraram grupos de guardas nacionais, policiais municipais, soldados de primeira linha (exército) e civis armados nas buscas em casas de africanos.

Em 1835 o presidente da província era Francisco de Souza Martins, então com trinta anos de idade. Era natural do Piauí, filho de um coronel do interior e sobrinho do poderoso visconde de Parnaíba. Preparado para ser padre pela família, Martins desistiu da vida religiosa quando trocou o seminário de São José, no Rio de Janeiro, pela universidade de Coimbra. Aí só cursou um ano, pois teve de deixar Portugal como a maioria dos brasileiros, no governo de D. Miguel. De volta ao Brasil, formou-se em direito em 1832 e logo tornou-se juiz da comarca de Oeiras, Piauí, e se elegeu deputado na legislatura de 1834-1837. Em outubro de 1834 foi nomeado presidente da Bahia, cargo que assumiu a 10 de dezembro do mesmo ano. Durante seu curto governo (afastou-se em abril de 1835 para assumir uma cadeira no Parlamento), instalou-se na Bahia a primeira assembléia legislativa provincial, presidida pelo arcebispo D. Romualdo Seixas. A primeira lei produzida por esta assembléia e sancionada pelo presidente, a 28 de março de 1835, foi aquela que suspendia a inviolabilidade do domicílio por 30 dias, para facilitar a repressão aos rebeldes africanos.[3]

(2) Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fls. 4, 109v, 129v e 209.

(3) Arnold Wildberger, *Os Presidentes da Província da Bahia*, Salvador, 1949, pp. 147 e segs.; *Colleção de Leis e Resoluções da Assembléia Legislativa*, Salvador, 1862, vol. 1, p. 2.

No dia seguinte à revolta, 26 de janeiro, o presidente Martins deu ordens ao chefe de polícia para que agisse rapidamente ("não deve perder tempo") na tarefa de levar a julgamento os insurgentes, principalmente os líderes e aqueles encontrados "com as armas nas mãos". Aconselhou o chefe de polícia a se dedicar à coleta de provas materiais e à convocação de testemunhas que pudessem ajudar a reconstituir o movimento em toda a sua extensão e a punir os conspiradores.[4]

O chefe de polícia era Francisco Gonçalves Martins, um jovem de 28 anos em 1835, sem qualquer relação de parentesco com o presidente. Ele nasceu no engenho Papagaio, Santo Amaro, filho do senhor do engenho. Martins iniciou precocemente a carreira jurídica ao matricular-se na Universidade de Coimbra em 1823, onde ficou até 1828, tal como o outro Francisco Martins. De volta ao Brasil, militou nas hostes liberais. Em 1831, aos 24 anos, insuflava as massas de Santo Amaro a manifestar-se contra os portugueses, o que não o impediria de ser eleito juiz de paz da Sé neste mesmo ano. Mais tarde renegaria essa fase radical atribuindo-a à inexperiência juvenil. Com efeito, o poder lhe chegava às mãos muito cedo: em 1833 era nomeado juiz de direito e eleito para a Câmara Municipal de Salvador, pouco depois se tornaria chefe de polícia e suplente de deputado para a Assembléia Geral Legislativa no Rio de Janeiro. A tantos cargos acrescentaria ainda o de deputado à assembléia baiana, para a qual foi eleito em 1835, no que deve ter sido ajudado pela reputação que ganhara de homem-chave da repressão à rebelião no início daquele ano.[5]

Gonçalves Martins instruiu os juízes de paz a fazerem os inspetores de quarteirão "entrarem em todas as casas, e por lojas pertencentes a pretos Africanos dando huma rigorosa busca para descoberta de homens, armamentos, e escriptos". Insistia ele também em que todos os cidadãos deveriam ser mobilizados, inclusive à força, caso "o patriotismo e o interesse da própria preservação os não convencer de se prestarem". O número de patrulhas deveria ser multiplicado, pois o chefe exigia "rigorosamente que por huma vez acabe qualquer

(4) Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fl. 2v.
(5) Wildberger, *Os Presidentes*, pp. 315 e segs.; Martins, "Supplemento à Minha Exposição dos Acontecimentos", p. 117, nota 44.

possibilidade de tentativas como a da noite passada". O chefe de polícia, que parecia sensibilizado pela violência policial contra os africanos, estabelecia ele próprio as condições para a violência: "Nenhum delles goza de direito de Cidadão, nem privilegio de Estrangeiro", escreveu a respeito de libertos em cujas cartas de alforria se podia ler: "livre para todo o sempre como se de ventre livre houvera nascido". Com efeito, os africanos libertos não tinham qualquer garantia legal, eram nada no país, habitavam-no simplesmente.[6]

Os juízes de paz seguiram à risca as recomendações de seus superiores. O cargo de juiz de paz fora regulamentado em 1831, como resultado de uma longa luta parlamentar dos liberais para demolir o sistema legal herdado de Portugal e para minar o governo centralizador do monarca. O cargo era em geral ocupado por pessoas sem formação jurídica, cidadãos "respeitáveis", freqüentemente comerciantes, proprietários médios e senhores de escravos eleitos por seus pares sociais. Por exemplo, Caetano Vicente de Almeida Galião, juiz de paz do segundo distrito da Sé em 1835, possuía um pequeno engenho e uma fazendola em Brotas, subúrbio de Salvador.[7]

Os juízes desempenharam um papel de destaque na repressão aos africanos. Eles eram os responsáveis pela lei e a ordem nas dez freguesias em que se dividia Salvador: Sé, Conceição da Praia, Santana, Vitória (estas quatro, mais populosas, possuíam dois distritos e dois juízes cada), Pilar, Paço, São Pedro Velho, Santo Antônio, Brotas e Penha. Cada freguesia era, por sua vez, subdividida em quarteirões, para efeito de policiamento, e cada quarteirão contava com um inspetor nomeado pelo juiz.

Sob as ordens dos juízes, as rondas formadas por inspetores, guardas nacionais, civis e soldados ocuparam ruas e invadiram residências de africanos. O método de ação mais comum era cercar as casas, às vezes ruas inteiras, para impedir qualquer tentativa de fuga. Depois, em grupos de cinco a sete pessoas — que sempre incluíam o juiz e um escrivão — revis-

(6) A Justiça de Nécio, Nagô, Escravo de Mellors Russell, fl. 6v; *Colleção de Leis*, vol. 1, p. 2.

(7) Thomas Flory, *Judge and Jury in Imperial Brazil, 1808-1871*, Austin e Londres, 1981, pp. 74-75 *et passim*.

tavam cuidadosamente as casas e faziam um primeiro interrogatório com seus moradores. Qualquer objeto religioso "suspeito" encontrado — amuleto, papéis escritos em árabe, roupas malês, etc. — motivava a imediata prisão de seus donos.

A polícia derrubava portas de quartos, casas e lojas quando não era atendida. Assim, a 27 de janeiro, um inspetor de quarteirão da Conceição da Praia escreveria que "mandou arrombar huma tenda de hum barbeiro que dizem ter morrido na noite do dia 24 do corrente na cavalaria". Mas nada de suspeito seria encontrado, só os instrumentos do ofício. Uma outra barbearia da freguesia do Paço seria invadida no dia 28 e desta vez realmente se encontraria vasta literatura e roupas malês, e quatro facas. O escravo barbeiro foi imediatamente preso. No dia 29 de janeiro, desta feita nas lojas do sobrado nº 61 da Rua Direita de São Pedro, nova invasão. Mais de seis homens, entre os quais um juiz de paz, um escrivão, um coronel da cavalaria, um oficial de justiça e guardas permanentes fizeram

> o cerco necessario ... pela porta de entrada do mesmo sobrado e hindo em direção para o quintal, ahi ... achou dous esconderijos que mostravão bem serem coito de negros Africanos, e mandando o mesmo juiz arrombar as duas portas, com effeito achou-se dous pequenos cazebres, não existindo nelles negro algum.

Foram encontrados 88$640, uma colher, um camisolão, três barretes e três sacos de alinhagem vazios. Seus donos, os libertos Luís Vieira e Jacinto, foram presos mais tarde e acabaram condenados a oito anos de prisão.[8]

As autoridades detinham qualquer preto que, interrogado a queima-roupa, falhasse em dar as respostas certas. Não se levava em conta o medo e a confusão de africanos que muitas vezes se expressavam com dificuldade na língua do senhor. Só mais tarde, já em pleno inquérito, alguns conseguiam dizer como o escravo Pompeu: "seo senhor hé quem o deve defender porque não sabe a lingua de Branco".[9] É claro

(8) A Justiça de Luiz Vieira, Nagô, Forro, fls. 2v-3; Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fl. 3; Ofício do Juiz de Paz da Freguesia do Paço ao Chefe de Polícia, AEBa., *Chefe de Polícia*, maço 2949.

(9) Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fl. 98.

que muitos, às vezes instruídos pelos próprios senhores, fingiam não saber português.

Em alguns casos, todos os residentes de uma casa terminavam na prisão. Foi o que aconteceu na casa de Belchior e Gaspar da Silva Cunha. Além deles dois, foram aí presos suas mulheres Agostinha e Teresa, José, escravo de Gaspar, e Marcelina, escrava que tinha um quarto alugado de Belchior. Já no sobrado de dois andares da Ladeira da Palma, nº 9, a patrulha deteve 14 pessoas, inclusive três crianças e sua mãe, Felicidade, grávida de alguns meses.

A polícia só respeitava as casas dos senhores. Mas estes em geral cooperavam com a repressão, mesmo se mais tarde viessem a defender seus escravos no tribunal. Apenas uns poucos ingleses sentiram-se feridos em seus privilégios de estrangeiros por causa das revistas. Mas a maioria cooperou. A 26 de janeiro, por exemplo, o negociante inglês Joseph Mellors Russell entregou pessoalmente ao inspetor Antônio Marques, da Vitória, um caixão cheio de textos árabes, livros, pranchas de escrever, rosários e talheres encontrados nos quartos de seus escravos.[10]

Mas via de regra a apreensão de material "subversivo" era levada a cabo pelos juízes de paz, que faziam registrar tudo pelo escrivão. Um relato típico dessas buscas foi escrito na casa de José Pinto Novais:

> Lhe encarregou [a Novais] o Juiz que nos conduzisse ao lugar onde dormissem seus escravos, e por consequencia o lugar onde tivessem também suas caixas e balaios ou couzas semelhantes [que] servissem delles guardarem qualquer couza. Assim observando religiosamente, o mesmo Novais entregou huma caixa dizendo ser de seu escravo Torquato de nação nagô na qual se dando as buscas necessarias achou-se o seguinte, huma volta de contas de vidro, com diferentes cores, huns pequenos breves cobertos de coiro contendo humas certas drogas com algodão desconhecidas, e em outras os cinco papeis que se seguem.

Este "Termo de busca e apreensão", como se chamava o documento, continha as assinaturas do juiz de paz, de um guar-

(10) A Justiça de Nécio, Nagô, Escravo de Mellors Russell, fl. 11.

da permanente de 19 anos, de um alfaiate sergipano que acompanhava a patrulha e do próprio escrivão. O escravo Torquato foi condenado a 250 açoites por possuir os objetos descritos acima.[11]

Os baianos em geral ajudaram a repressão, não apenas juntando-se às rondas de busca, mas também denunciando os africanos conhecidos seus. Os escravos, se por acaso tinham sua culpa encoberta pelos senhores, não escapavam do dedo acusador dos vizinhos. O mesmo acontecia aos libertos africanos que moravam misturados com os baianos brancos, mulatos e crioulos nas mesmas ruas. Denunciavam-se africanos que ensinavam o árabe e distribuíam literatura muçulmana, da mesma forma que se apontavam aqueles que simplesmente recebiam amigos em casa para conversar. Alguns acusadores fizeram grande esforço para ver seus suspeitos atrás das grades. Leonardo de Freitas, por exemplo, acusou as libertas Maria das Chagas e Maria da Conceição de fornecerem comida a supostos insurgentes que moravam numa casa na Ladeira da Praça. Entretanto, o juiz de paz não viu substância na denúncia e não as prendeu. Furioso, Freitas pediu interferência do chefe de polícia, acusando o juiz de proteger as duas Marias. Mas o chefe de polícia também considerou o zelo excessivo daquele cidadão como mais um caso de paranóia tão comum naqueles dias. Por outro lado, o fato de que mais de duzentas pessoas ocuparam o banco de testemunhas contra os africanos é uma prova de que as autoridades receberam de bom grado a cooperação de denunciantes. Afinal, a lei dizia serem necessárias duas testemunhas oculares do crime para estabelecer a culpa.[12]

Houve, contudo, umas poucas testemunhas que, embora não tenham sido convocadas pela defesa, deram declarações favoráveis a seus vizinhos africanos. Esse o caso da sexagenária viúva Jacinta Rosa de Mello, branca, moradora no sobrado em cuja loja viviam os libertos Luís Vieira e Jacinto, a quem nos referimos anteriormente. D. Jacinta declarou no dia 11 de fevereiro, durante o inquérito policial contra os forros,

(11) A Justiça de Torquato, Nagô, Escravo de José Pinto de Novais, AEBa., *Insurreições*, maço 2846, fls. 4v-5 e 13v.

(12) Freitas ao Presidente da Província, 18.3.1835, AEBa., *Polícia*, maço 3130.

que "no ... tempo em que ella testemunha ali tem morado, a dous annos, sempre via o mesmo preto Luiz e seo companheiro viverem sucegados, e sahião todos os dias de manhan para o seo ganho". Disse mais ela que na noite da rebelião Luís "estava recolhido no seo quarto pacificamente". Por outro lado, ela deixou escapar que vez por outra o via vestindo o abadá branco e também "cortar e cuzer essas camizollas que lhe encomendavão, e lhe pagavão". Mesmo uma testemunha simpática como esta senhora podia pôr tudo a perder, ao passar inocentemente às autoridades informações desse tipo sobre os vizinhos africanos com quem convivia diariamente.[13]

As batidas policiais durante todo o primeiro semestre de 1835 resultaram na detenção de centenas de africanos, escravos e libertos. Os presos eram distribuídos entre cinco prisões: a cadeia municipal ou Aljube, a Fortaleza do Mar, o quartel dos permanentes em Água de Meninos, o Forte de São Pedro e a Presiganga, uma prisão extremamente insalubre localizada num porão de navio. Os cárceres ficaram tão cheios que seus administradores manifestaram a impossibilidade de alimentar todos os prisioneiros com os recursos de que dispunham. As autoridades baianas então determinaram que todo liberto providenciaria sua própria comida, exceto aqueles absolutamente pobres, que seriam socorridos pelo hospital da Santa Casa de Misericórdia. Quanto aos escravos, deveriam ser alimentados pelos próprios senhores.[14]

Em meados de fevereiro foi instalado o tribunal que julgaria os rebeldes. Estes iriam enfrentar o sistema de júri recentemente criado, uma outra inovação da autoria dos liberais do Império. De acordo com o novo sistema, o julgamento se dividia em duas fases principais: o Júri de Acusação, também chamado Primeiro Conselho de Jurados, e o Júri de Sentença ou Segundo Conselho de Jurados. Compunham o Júri de Acusação 23 jurados escolhidos entre os "cidadãos ativos", ou seja, que tinham direito a voto nas eleições gerais do país. De-

(13) A Justiça de Luiz Vieira, Nagô, Forro, fls. 12v-13v.

(14) Chefe de Polícia ao Comandante da Fortaleza do Mar, 16.6.1835, AEBa., *Chefe de Polícia*, maço 2949.

finia-se o cidadão ativo como sendo do sexo masculino, maior de 25 anos e com renda anual não muito alta, de pelo menos 200$000 (ou 150 alqueires de farinha) — esses requisitos o qualificavam para votar. O papel dos jurados era examinar os autos preparados pelos juízes de paz, que continham os termos de busca e achada, os interrogatórios dos réus e os depoimentos das testemunhas. Os autos também traziam a conclusão final do inquérito policial quanto à inocência ou culpa dos acusados. Aos jurados, entretanto, se reservava o direito de discordar das conclusões dos juízes. Em 1835, o Primeiro Conselho inocentou muitos africanos achados culpados pelos juízes e culpou outros considerados inocentes. Se o acusado recebia deste júri o veredicto de culpado, tinha o nome inscrito no Rol de culpados e era levado ao tribunal propriamente dito para enfrentar o Júri de Sentença.[15]

O Júri de Sentença era formado por apenas 12 jurados, que também precisavam ter os requisitos de cidadão ativo há pouco referidos. Seus nomes eram sorteados por uma criança — sempre do sexo masculino — no dia do julgamento. Presidia este júri um juiz de direito, desta feita um magistrado profissional. As sessões de julgamento eram assim divididas: um rápido interrogatório do réu pelo juiz; a leitura do processo pelo escrivão do tribunal; a leitura do libelo acusatório pelo promotor; a resposta da defesa; a leitura do veredicto do júri e finalmente a sentença proferida pelo juiz.

Vamos agora acompanhar os processos de 1835, desde a formação do inquérito policial até o momento do Segundo Conselho de Jurados.

Depois de preso, o acusado enfrentava um interrogatório que se realizava na própria cadeia ou, mais freqüentemente, na residência do juiz de paz. Cercando o "respondente", se encontravam sempre pelo menos duas testemunhas, o juiz de paz e o escrivão. As perguntas eram feitas pelo juiz, que sempre iniciava o interrogatório pedindo o nome, a nação, o estatuto legal e, se escravo, o nome do senhor do interrogado. Alguns poucos interrogadores também perguntavam o nome dos ex-senhores dos libertos, o tempo de residência dos réus

(15) Flory, *Judges and Jury*, cap. 7. A descrição do sistema de júri se baseia neste livro e nos processos de 1835.

na Bahia e/ou no endereço que ocupavam naquele momento. Depois procuravam saber dos "meios de vida e profissão" do interrogado. Essas questões abriam o ritual do interrogatório e eram seguidas de outras mais diretamente relacionadas com a insurreição: perguntas sobre a participação do interrogado nela, nomes e endereços de suspeitos, objetos malês porventura encontrados em sua casa, etc. Esse o modelo básico dos interrogatórios.

Mas em geral os juízes foram incrivelmente superficiais e pragmáticos em suas questões, talvez pela pressa que se tinha de punir os rebeldes. Poucos fizeram perguntas substanciais, mesmo quando tratavam da rebelião. Uma exceção foi talvez o juiz de paz da freguesia de São Pedro. Em alguns de seus interrogatórios ele perguntou aos presos quando e por quem foram primeiramente comprados, quantos senhores tiveram e suas ocupações desde que chegaram à Bahia. Poderíamos ter histórias de vida completas se questões desse tipo fossem mais freqüentemente feitas. Mas as autoridades demonstraram surpreendente desinteresse a esse respeito. A própria reconstituição do movimento pela polícia foi feita mais por dedução do que por informações diretamente coletadas nos interrogatórios. Muitos aspectos da rebelião permaneceram obscuros, em grande parte porque as perguntas adequadas não foram feitas. E quando foram, o momento e os interrogados escolhidos não se mostraram os mais adequados. No dia 25 de janeiro, por exemplo, o juiz da Vitória fez perguntas realmente interessantes sobre o movimento ao escravo Lino:

> ... desde que tempo que elles se estavão aprontando para fazer semelhante ataque e quantos forão os compreendidos no dito ataque e quaes erão os cabeças e para que fim chegar, onde se apresentarão e que qualidade de armamento tinhão.

Mas Lino, preso em flagrante com outros 13 rebeldes em Água de Meninos, só respondeu às questões de praxe (nome, nação, etc.) e nada mais, "por mais instâncias que fizesse o dito juiz perante as testemunhas abaixo assinadas", lamentou o escrivão.[16]

(16) A Justiça de Lino, Nagô, Escravo de José Soares de Castro, AEBa., *Insurreições*, maço 2846, fls. 6v-7.

Na verdade, o movimento não se revelou completamente para a polícia, principalmente por causa de atitudes como a de Lino. Os africanos presos pouco cooperaram com seus inquisidores. Circunstâncias específicas do interrogatório e vontades pessoais concorreram para isso. Algumas sessões de perguntas, por exemplo, envolveram vários suspeitos de uma só vez. Foi o caso dos 13 insurgentes presos com Lino em Água de Meninos. Tensos, cansados, feridos, eles foram alinhados e chamados um a um para serem interrogados diante dos demais. O interrogatório coletivo ajudou-os a manter o moral alto, evitando que dessem informações aos juízes, até porque ninguém queria fazer feio diante dos outros. Todos eles deram apenas seus nomes e origens étnicas, e só.

Os interrogatórios coletivos também podiam eventualmente facilitar o justiçamento de possíveis traidores. Uma demonstração de fraqueza e cooperação com as autoridades podia significar a salvação da justiça dos brancos, mas não daquela dos rebeldes. O escravo Francisco, por exemplo, informou seus interrogadores a respeito das atividades religiosas do alufá Pacífico Licutan e lhes indicou seu endereço sob os olhares ameaçadores de outros africanos presentes ao interrogatório. O escrivão anotou que o homem parecia "muito assustado e espantado". Mais tarde Francisco relatou que recebera ameaças de morte de um africano que aguardava na fila a seu lado. Não sabemos, no entanto, se a justiça rebelde condenou Francisco ou alguém mais em 1835. Se o fez, teve pouco trabalho, porque poucos confessaram participação no movimento, e quando o fizeram raramente deram nomes de outros. Alguns mencionavam apenas os nomes de africanos já mortos no decorrer da luta![17]

É claro que houve casos de colaboração africana com a repressão. Os rebeldes de 1835 — na verdade, rebeldes em geral — nem sempre foram os homens de ferro dos romances de heróis. A pressão do interrogatório levou o medo e a insegurança a muitos. Alguns dos juízes provavelmente usaram da violência e ameaçaram seus prisioneiros — evidentemente sem nada registrarem nos autos. Só temos, com efeito, uma acusação concreta de tortura. O advogado do escravo Manuel

(17) A Justiça de Narciso, Nagô, Escravo de José Maria de Souza Macieira, fl. 7; "Devassa do Levante", pp. 83-84.

acusou o juiz de paz da Vitória de torturar seu cliente: "pois a dar-lhe de força teria interrogado o réu". A violência, o terror da prisão ou a simples vontade de salvar a pele tornou alguns poucos presos submissos e cooperativos. Mas em geral, individualmente, os rebeldes deram pouca informação. Dadas as proporções da conspiração, isso representa notável sucesso em termos de lealdade rebelde.[18]

A lei garantia ao réu o direito de ser acompanhado por um curador durante o inquérito. Os libertos desprovidos de recursos e os escravos abandonados pelos senhores deviam ser assistidos por curadores indicados pelo Estado. Neste caso, porém, a ajuda legal dificilmente ultrapassava a mera formalidade e, mesmo esta, nem sempre foi observada. São inúmeros, talvez maioria, os interrogatórios feitos ilegalmente, sem a presença de curadores, o que muitas vezes provocaria o protesto dos senhores. Por outro lado, os advogados contratados privadamente ajudaram de fato muitos acusados a mudarem sua má sorte, como veremos no próximo capítulo.

Passemos agora ao julgamento, discutindo primeiramente as idéias e argumentos da acusação e da defesa que nele prevaleceram. Em seguida, já no próximo capítulo, discutiremos seus resultados.

Uma vez instalada a sessão do Júri de Sentença, lidos os autos e feito um interrogatório sumário do réu, a palavra passava para o promotor público. Um destes era Angelo Muniz da Silva Ferraz, que através de seus libelos apresentou uma perspectiva clara de como a sociedade baiana, sobretudo seu núcleo dirigente, encarou e entendeu a rebelião e os rebeldes:

> Provará que um consideravel numero de Escravos a longo tempo se colligavão, e em differentes pontos d'esta Cidade assentavão no modo de haverem a liberdade por meio da força.
>
> Provará que para mais seguros chegarem ao seo fim sobre trabalharem com constancia, e hum inviolavel segredo, de

(18) Ver exemplos de escravos que confessaram em: Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fls. 41, 46-47v, 48-48v e 50v. Outras informações do parágrafo em: A Justiça de Manoel Nagô, Escravo de João Crisóstomo Pinto da Silva, fl. 26; "Devassa do Levante", p. 120.

que com dificuldade se encontrara exemplo, os Autores da Insurreição imbuião os seos adeptos nos principios da Religião de seo Paiz, e os instruião na leitura, e escripturação da Lingua Arabica distribuindo ao mesmo tempo por elles papeis escriptos em caracteres d'essa Lingoa, aneis de uma certa forma, vestimenta, e barretes a seo modo, não so como signaes por que se reconhecerião os da liga; mas ainda como um antimural, cuja impenetrabilidade preparada pelo Deos de sua crença lhes assegurava o vencimento dos obstaculos, que se oppusessem aos seos fins sem o risco de serem offendidos.

Provará que assim dispostos com ajuda, e direção de Africanos forros traçarão em seos conventiculos os mais horrorosos planos, que se por ventura vingassem importarião a extinção dos homens de cor branca, e parda, a destruição da Constituição e do Governo, a perda de nossas propriedades e incendio das Estações públicas, a profanação de nossas imagens, o incendio de nossos Templos, e de todos os monumentos de nosso esplendor, e gloria: para effeito do que

Provará que depois de estarem de acordo com outros Africanos residentes em algumas villas d'esta Provincia, para onde enviarão emissarios, determinarão os pontos de reunião, em que destacarão os chefes, tendo d'antemão feito a requisição de armas, e de muniçoes, e sua competente distribuição, e marcado as duas horas da madrugada do dia 25 de Janeiro para a execução de suas concordatas, para effeito do que

Provará que pela vigilancia da Policia, ou antes pela Misericordia Divina se descobrirão tão horrorosos planos antes da sua execução, o que fez impedir-se a reunião geral dos insurgentes, e malograr os esforços dos que se arrojarão a aparecer em campo na noite do dia 24 para 25 de Janeiro, resultando tambem d'ahi ficarem em suas casas a maior parte dos colligados.[19]

Além de apresentar a versão oficial dos acontecimentos em 1835, esse texto nos permite conhecer a definição política dada ao conflito pelos dirigentes baianos.

Devemos primeiramente recordar que 1835 se situava num período inicial de formação do Estado nacional brasi-

(19) A Justiça de Domingos, Haussá, Escravo de João Pinto Coelho, e A Justiça de Paulo Diogo Henriques, Haussá, Forro, AEBa., *Insurreições*, maço 2849, fls. 26-27 do processo de Domingos, fls. 17-17v do processo de Diogo.

leiro, um momento em que os setores privilegiados lutavam por definir o conteúdo político, cultural, racial da nova nação. Quem fazia parte dessa nação ameaçada pela revolta? Nos libelos de Ferraz, os brancos e mulatos apenas, cuja "extinção" era desejada pelos africanos. Sabemos, no entanto, que da perspectiva dos rebeldes os adversários principais eram os brancos, mas entre os adversários secundários estavam não só os mulatos, mas também os crioulos. Estes, porém, foram excluídos do campo inimigo dos africanos e desta forma excluídos do pacto político que constituía a comunidade brasileira, os "nós" do discurso de Ferraz: "*nossas* propriedades ..., *nossas* imagens ..., *nossos* Templos ..., *nosso* esplendor e glória". Nada disso dizia respeito aos negros nascidos no Brasil, que assim ficavam apátridas. É, aliás, compreensível essa exclusão, pois seria talvez extravagante para a classe dirigente baiana nomear como aliados um setor da população ainda em grande parte escravizado e tão semelhante aos inimigos africanos em cor e costumes. "Governo", "constituição", "propriedades", não eram coisas ao alcance do entendimento dos negros, mesmo nascidos no Brasil.

O tema da luta entre a civilização e a barbárie desponta em várias passagens do discurso de Ferraz. A nação brasileira era politicamente guardada por um "governo" e uma cara "Constituição", e historicamente legitimada pelos "monumentos de nosso esplendor e glória". Tudo isso seria destruído e queimado por traiçoeiros rebeldes africanos, cuja política se reduzia à conspiração e à violência da luta armada. Eles tinham uma outra ética ... e uma outra estética também.

Do segredo de seus "conventículos", os rebeldes trouxeram para as ruas um notável aparato de cores, sons e formas antibrasileiras: amuletos em torno dos pescoços, anéis nos dedos, vestimentas "estranhas" cobrindo seus corpos marcados por sinais tribais, o soar de atabaques e o som de palavras faladas em estranhas línguas. Um desfile/discurso estético rebelde foi presenciado pelos baianos durante a execução dos "horrorosos planos" daqueles. Mas o ideólogo Ferraz também viu o significado espiritual que envolvia essa exótica e hostil estética política.

Os amuletos, papéis, anéis e roupas malês eram signos materiais carregados pelos rebeldes em nome do "Deos de sua crença". Eles tinham o mesmo estatuto simbólico, e represen-

tavam a correspondência incivilizada das imagens católicas que seriam profanadas e dos templos que seriam incendiados. Por meio deles o Deus dos rebeldes garantiria que tais atos fossem executados em segurança. Felizmente, prossegue o texto do promotor, as forças brasileiras também contavam com um poderoso aliado celestial. Na vitória contra os africanos em 1835, os baianos fizeram sua parte pondo em campo um aparato policial eficiente, mas a parte definitiva coube à Providência Divina. Só a intervenção da Providência Cristã explicaria o desfecho final. O Deus do Brasil vencera o da África e assim o conteúdo espiritual da nova nação pôde ser preservado.

Os termos da acusação de Ferraz deram o tom dos julgamentos em 1835: uma cruzada nativista e cristã dos cidadãos brasileiros contra bárbaros inimigos estrangeiros, "perigosos hóspedes", segundo o presidente Martins. Agora, o africano que quisesse se inocentar deveria convencer o júri de que se encaixava no ideal senhorial a ele reservado, teria de provar sua lealdade ao lado branco do país, sua cultura e religião, seu modo de vida. Os africanos deviam se mostrar abrasileirados, aculturados numa posição inferior e submissa, uma posição de deferência ao homem branco e sua civilização. Bom comportamento e obediência aos senhores era obviamente o que se esperava de escravos. Mas a estima do escravo pelo senhor devia ser extensiva a todas as pessoas de cor branca. E o africano, ainda que liberto e próspero, não podia pensar em igualar-se ao cidadão branco livre. Os governantes baianos cuidaram para que o tribunal de 1835 representasse um ritual de reafirmação da superioridade étnica, nacional e de classe sobre os africanos.

Os senhores de réus escravos entenderam a função do tribunal, e, sempre que puderam, defenderam seus rebeldes com o discurso da submissão africana. O mesmo fizeram os libertos em petições pessoais ou através de seus advogados. Assim, o senhor de Manoel, João Crisóstomo Pinto da Silva, argumentaria que seu escravo "tem vivido sempre submisso e assás obediente, tanto ao suplicante como a todos os brancos e mais pessoas a quem se apresenta com as mesmas qualidades". Isto seria confirmado por um importante representante da comunidade branca, Antônio José do Amaral, presbítero secular, desembargador da Relação Metropolitana, cavaleiro da Or-

dem Imperial do Cruzeiro: "muito submisso e obediente ao Justificante e no geral a todos os brancos gozando por isso a estima de todos" (Manoel foi assim mesmo condenado a 700 açoites). O escravo Sabino afirmou, ele próprio, quando interrogado, que "pelo amor que tinha a seu senhor não tinha motivo para se rebelar contra elle". Uma testemunha de defesa do escravo Belchior depôs que "elle sempre se mostrou muito humilde, tanto assim que lhe parece impossível que elle tivesse entrado na insurreição". E uma outra testemunha: "O dito escravo sempre foi muito obediente, cuidadozo no serviço, e muito chegado não só a seo senhor como a todas as pessoas Brancas". Além disso, ambas as testemunhas declararam que o carregador de cadeiras Belchior era "Catholico Romano baptizado".[20]

Essas declarações, insistimos, valem mais como discursos do que como informações a respeito de relações reais. Não duvidamos que muitos senhores tenham inventado escravos dóceis com a única finalidade de resguardar seus interesses econômicos. Isso não quer dizer que não houvesse aqueles que em 1835 defenderam seus escravos porque acreditavam sinceramente na sua inocência, à vista da lealdade, obediência e bons serviços no passado. Senhores que pareciam ignorar que o escravo submisso de um dia podia ser o rebelde do dia seguinte — "correntezas perigosas e fortes corriam sob aquela docilidade e ajustamento", observa Genovese a respeito do mito do escravo pacífico no Novo Mundo.[21]

Para muitos senhores, o interesse econômico era realmente secundário. Este parece ter sido o caso de Pedro Ricardo da Silva, que gastou dinheiro e energia durante mais de dois anos, no empenho de libertar seu velho escravo Luís Sanim. Ele chegou a levar o caso de Luís ao Tribunal de Apelação no Rio de Janeiro e, além de indicar diversas irregularidades em seu processo, defendeu o direito do escravo à liberdade religiosa. Por outro lado, houve senhores que simplesmente abandonaram seus escravos à própria sorte, muitas vezes para puni-los por longos anos de deslealdade. Quando José

(20) A Justiça de Manoel, Nagô, Escravo de João Crisóstomo P. da Silva, fls. 29-30; "Peças Processuais do Levante", pp. 91-92.

(21) *Ibidem*, fl. 91; Eugene Genovese, *In Red and Black*, Nova Iorque, 1971, p. 77.

Antônio de Araújo foi citado em precatória para comparecer perante o juiz e defender seu escravo Joaquim, barbeiro nagô, ele respondeu que "não se importava e nem comparecia para defendello, visto o seu crime, além de já ter anteriormente tentado contra sua vida ... com veneno". Por sinal, José Antônio de Araújo era, ele próprio, africano liberto.[22]

Se textos de defesa, como aquele de Sanim, ou respostas, como essa de José Antônio, descaracterizavam de certa forma o espírito dos julgamentos de 1835, havia outros textos que o reiteravam de maneira exemplar. Não é acidental que um dos melhores exemplos disso esteja relacionado ao esforço de um liberto de inocentar-se perante o júri. O liberto, afinal, falava por ele próprio, sem a vantajosa intermediação de um senhor, e por isso precisava esmerar-se para convencer os jurados de que era digno de conviver entre eles, homens livres e brasileiros. Mais do que o escravo, ele precisava mostrar-se acomodado e demonstrar repúdio à sua africanidade. Foi assim com o liberto jeje José da Costa.

José defendeu-se perante o júri afirmando ser um homem "timorato", pertencente a "huma nação inteiramente inimiga da dos pretos que pozerão a cidade dezassocegada". Para provar sua rivalidade aos nagôs chegou a declarar que não tinha amizades entre eles, "nem por fragilidade humana [relações sexuais] com pretas de tal nação". Sua inocência podia ser atestada pelo fato de que não vestia o temível abadá branco ou qualquer roupa africana na ocasião em que foi preso, mas, pelo contrário, estava "vestido com huma sobrecasaca de chita e os mais trastes de uzo da Nação Brasileira". Oficial artesão do Arsenal da Marinha, ele se definia como bom e leal trabalhador ("assiduo em seu trabalho de calafate"), como "conhecido amigo da Terra que o fellicitou, como obediente a todos os seus superiores em cores e Authoridades e respeitador das Leis". Além disso, era "observador da Religião Catholica Romana ... e aferradamente propenso aos costumes e aos Nacionaes deste Imperio, com os quaes sempre se entreteve em relaçoens sociais". A única coisa que tinha "contra si [era] a infelicidade de nascer no Paiz da África", mas sua verdadeira

(22) "Devassa do Levante", pp. 114 e segs.; A Justiça de Joaquim, Nagô, Escravo de Antônio de Araújo, AEBa., *Insurreições*, maço 2850, fl. 4.

afeição era pelo Brasil, a "Patria em que teve a educação" e do lado dela teria lutado, se fosse chamado em 1835.[23]

Depois do levante, as autoridades baianas se concentraram durante muitas semanas na tarefa de revirar a vida da comunidade africana. É impressionante como a presença dos africanos e suas culturas desafiavam a visão de mundo, os hábitos, a própria estabilidade psicológica de boa parte dos baianos. Os chamados "costumes africanos", que já pareciam tão próprios da Bahia, de repente afloram nos documentos da repressão como o estranho e subversivo que precisavam ser proibidos e se possível extintos. Acabar com a africanidade baiana — não se pode ver de outra forma a qualificação de "subversivo" dada a qualquer objeto da África encontrado nas casas vasculhadas pela polícia em 1835. Pois não eram só os abadás, rosários malês, papéis árabes que se tomavam como prova de rebeldia. Também nocivos à ordem social eram os instrumentos musicais, os colares, os panos-da-costa encontrados. A velha corrente de intolerância antiafricana, que chamamos "linha conde da Ponte", parece ter predominado no processo de repressão em 1835.

As reformas do Judiciário brasileiro inauguradas com a década de 1830 foram detidamente testadas na repressão aos rebeldes e na definição, ou reiteração, de normas de comportamento e pensamento para os africanos que viviam na Bahia. Acontecidos em grande estilo, os julgamentos desempenharam um papel que foi além da simples punição de escravos rebeldes. Pretenderam ser rituais de exorcismo da África que havia na Bahia. O africano que aqui quisesse ficar, deixasse para trás suas raízes. Para a classe dirigente baiana, esse parecia ser não apenas o único caminho para a paz na sociedade escravocrata, mas o caminho para no futuro se criar uma sociedade mais "civilizada", ou seja, mais próxima do modelo europeu. Os dissidentes de um tal projeto, mesmo se considerados bárbaros, precisavam ser castigados de forma exemplar, mas conforme leis civilizadamente estabelecidas.

(23) Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fls. 111 e segs.

O castigo

No Código Criminal de 1831, o artigo 113 do Capítulo IV definia como crime de insurreição a reunião de "20 ou mais escravos para haverem a liberdade por meio da força". Prescrevia para os líderes a pena máxima de morte, pena média de galés perpétuas e pena mínima de galés por 15 anos. Os escravos liderados seriam punidos com um número de açoites estabelecido pelo juiz no tribunal. O artigo 114 estendia as sentenças do anterior aos homens livres que liderassem escravos insurretos, e o artigo 115 punia com penas de 20, 12 e 8 anos de prisão com trabalho — graus máximo, médio e mínimo, respectivamente — as pessoas livres culpadas de "ajudar, excitar ou aconselhar escravos a insurgirem-se, fornecendo-lhes armas, munições ou outros meios para os mesmos fins". Este foi o texto legal usado para castigar os escravos e libertos acusados de participarem da rebelião de 1835.[1]

Ao contrário de outras sociedades escravistas, onde o Estado punia mais severamente os escravos rebeldes e indenizava seus senhores, no Brasil optou-se por outra estratégia. Aqui, os proprietários tiveram seus interesses preservados de outra maneira. Os escravos eram açoitados e logo em seguida devolvidos ao serviço. Só os líderes recebiam penas de morte

(1) Josino Nascimento Silva, *Código Criminal do Império do Brasil*, Rio de Janeiro, 1859, pp. 48-49.

ou prisão. Neste caso a lei não permitia concessões à economia dos senhores por se tratar de uma questão de segurança e manutenção da própria ordem escravista.

Os líderes de insurreições, fossem escravos, livres ou libertos, eram tratados de modo igual pela lei. Mas no caso de rebeldes comuns, a lei discriminava entre escravos e não-escravos. O artigo 115 tinha como único objetivo atribuir ao homem livre, sobretudo ao liberto, uma suposta periculosidade para distingui-lo do escravo e justificar sentenças mais duras. E o alvo principal desta lei eram forros de origem africana, pois eles e seus patrícios escravos eram os que se rebelavam com maior freqüência no Brasil, e na Bahia em particular.

A Tabela 13 mostra a distribuição das sentenças em 1835. É necessário que se dêem algumas explicações prévias sobre como chegamos aos resultados aí dispostos. Em primeiro lugar, na sua maioria as sentenças são finais, ou seja, estabelecidas após os recursos legais de praxe; só quando não encontramos estas, incluímos aquelas dadas no primeiro julgamento, que, em alguns casos, seriam mais tarde modificadas por tribunais de recurso. Em segundo lugar, em muitos casos não nos foi possível identificar qualquer tipo de sentença, pois é grande o número de réus cujos processos estão incompletos. Para a organização dessa tabela usamos tanto os processos individuais como o *Rol de culpados*. Este documento lista 294 réus e seus respectivos nomes, etnias, estatutos legais, nomes

Tabela 13
Distribuição das sentenças em 1835

Sentenças	*Escravos*	%	*Libertos*	%	*Total*	%
Absolvição	28	(21,7)	—	—	28	(12,1)
Morte	3	(2,3)	1	(1,0)	4	(1,7)
Prisão	—	—	16	(15,7)	16	(6,9)
Galés	6	(4,7)	2	(2,0)	8	(3,5)
Açoite	43	(33,3)	2	(2,0)	45	(19,5)
Deportação	—	—	34	(33,3)	34	(14,7)
Ignorado	49	(38,0)	47	(46,0)	96	(41,6)
Total	129	(100,0)	102	(100,0)	231	(100,0)

Fonte: AEBa, *Insurreições Escravas*, maços 2845 a 2850.

dos senhores no caso de réus escravos, freguesia onde correram os processos de cada um e, menos freqüentemente, suas sentenças. Não incluímos na tabela os réus julgados à revelia, pois muitos já estavam mortos.

Se tomarmos o Código Criminal como guia, o que exclui as deportações, os libertos aparecem ou como cabeças (art. 114) ou como instigadores de insurreição escrava (art. 115). Todas as sentenças de prisão recaíram sobre réus libertos. Os escravos, por outro lado, foram maciçamente condenados como participantes comuns da rebelião, à exceção de nove deles, que receberam penas de líderes. Mas o Código não foi seguido à risca pela justiça e as autoridades baianas. Os desvios da lei beneficiaram os réus em alguns casos, mas em geral prejudicaram-nos, principalmente aos libertos.

As sentenças individuais de prisão, galés e açoites variaram bastante. As sentenças de prisão mais freqüentes foram 5 anos (5 réus) e 8 anos (4 réus). As outras sentenças de prisão foram 15 anos (2 réus), 10 anos (1 réu) e 12 anos sem trabalho (2 réus). O liberto Alexandre, ganhador que morava na Ladeira da Palma, foi condenado a 20 anos. Seis dos oito africanos condenados a galés perpétuas eram escravos, mas provavelmente seus senhores recorreram da sentença, como muitos outros. As sentenças de açoite variaram entre 50 e 1 200 chibatadas. O mestre malê Pacífico Licutan foi condenado a 1 000 açoites, já que por estar preso durante o levante não pôde ser qualificado como líder. As sentenças de açoite mais comuns foram 500 (9 escravos), 600 (5 escravos e 2 libertos), 800 (7 escravos) e 200 (6 escravos). Outros africanos receberam 250 chibatadas (2 escravos), 300 (5 escravos), 400 (4 escravos) e 700 (2 escravos). Entre os açoitados, a escrava Emereciana, mulher do mestre malê Dandará, que foi condenada a 400 açoites. Os dois únicos libertos a receberem penas de açoite foram Gaspar e Belchior da Silva Cunha. No primeiro julgamento condenaram-nos à morte, sentença que foi modificada para 600 açoites após recurso. Neste, como em outros casos — sentenças de cinco anos de prisão, por exemplo — o Código Criminal não foi respeitado, pois lá não se previa este tipo de punição para libertos — assim como não era prevista sentença de cinco anos de prisão em nenhuma hipótese.

Mas o maior desvio do texto do Código foi sem dúvida a pena de deportação, que representou o recurso mais comum

de punição aos africanos libertos. Na verdade, os números da tabela revelam muito pouco do que ocorreu. Com efeito, centenas de libertos presos como suspeitos, e contra quem as autoridades não conseguiram qualquer prova incriminadora, foram arbitrariamente expulsos do país.

As penas de deportação foram sustentadas por um casuísmo legal arranjado às pressas pelas autoridades baianas para burlar as leis vigentes no país. Em seu ofício de 15 de fevereiro de 1835 ao ministro da Justiça, o bacharel e ex-juiz de direito que presidia a província pediu permissão para

> mandar deportar para fora do Império aqueles pretos africanos libertos, que achando-se presos por indícios e suspeitos de cúmplices na insurreição, não forem afinal sentenciados pelo Juri: assim como todos aquelles que para o futuro se julgarem perigosos.[2]

O ministro Manuel Alves Branco aprovou rapidamente o pedido do presidente Francisco de Souza Martins através de um decreto de 4 de março. Em nível local a medida foi reforçada pela Lei n.º 9, de 28 de março de 1835.[3]

Dos 33 libertos listados na Tabela 13 sob a rubrica de deportação, 31 haviam sido originalmente inocentados nos estágios iniciais do inquérito pelo primeiro conselho de jurados, ou absolvidos posteriormente durante o julgamento pelo segundo conselho de jurados. Cerca de fins de março, antes mesmo da Lei n.º 9, as autoridades carcerárias já haviam organizado uma lista de 154 libertos que deveriam ser imediatamente expulsos. Da lista faziam parte 67 nagôs, 21 haussás, 21 jejes, 16 bornus, 7 tapas e 22 africanos de origens diversas, entre os quais membros de etnias totalmente alheias à rebelião, como angolas, congos, mundubis. Durante os anos seguintes, os navios que partiram da Bahia para a África carregaram muitos outros africanos.[4]

(2) Pres. Martins ao Ministro da Justiça, 14.2.1835, AEBa., *Correspondência*, livro 682, fl. 10.

(3) Ministro Manoel Alves Branco ao Presidente da Província da Bahia, 4.3.1835, AEBa., *Officios Imperiais*, livro 890, fl. 55; *Colleção de Leis*, p. 22.

(4) Chefe de Polícia Simões ao Presidente da Província, AEBa., *Chefe de Polícia*, maço 2949.

Pelo menos 16 acusados foram inicialmente sentenciados a sofrer a pena capital, onze deles escravos. Isto pode parecer uma contradição com o que dissemos há pouco, ou seja, que a lei procurava preservar os escravos de sentenças que implicassem perdas financeiras definitivas para os senhores. Contudo, a eliminação exemplar de rebeldes era mais importante do que a preservação de interesses imediatos de alguns senhores — o que discutiremos mais detalhadamente na seção sobre a execução das penas. Por enquanto, adiantamos que todos os onze escravos condenados estavam profundamente comprometidos no levante, ou tiveram suas defesas negligenciadas pelos senhores. Dois deles, por exemplo, eram os nagôs Carlos e Tomás, abandonados pelo proprietário inglês Frederick Robelliard. Outro, Gonçalo, pertencia a alguém cujo nome foi registrado no Rol de culpados apenas como Lourenço de tal, indício de que ele nunca apareceu para defender o escravo. Os outros oito, embora nem todos líderes, eram notórios culpados e portanto fortes candidatos a sofrer a punição máxima ansiosamente reivindicada pelos dirigentes e escravocratas da província. Trata-se dos mestres malês Luís Sanim e Pedro, este escravo de Mellors Russell; Lino e Belchior, presos em flagrante; Cornélio e Ignácio — todos confessaram suas culpas ou foram mencionados nos depoimentos de terceiros como ativos agitadores. Finalmente, havia Joaquim, escravo de Pedro Luís Mefre, e Germano, escravo de um certo João Lourenço, sobre quem não encontramos informação alguma.

Quanto aos libertos escolhidos para morrer, eram eles nossos velhos conhecidos Belchior e Gaspar da Silva Cunha, que abriam a casa em que moravam para reuniões malês; Aprígio, colega de residência e assistente do mestre Manoel Calafate; Ajadi Luís Doplê, acusado a partir de pouquíssima evidência policial; e Jorge da Cruz Barbosa, que teve o azar de ser preso com um ferimento no dia seguinte à revolta. Eram todos nagôs.

A escolha das vítimas para a pena de morte talvez representasse o melhor exemplo da atuação errática da justiça em 1835. De acordo com o Código Criminal, somente os líderes sofreriam essa punição, mas a liderança do movimento foi "modificada" pelos juízes de forma a servir seus objetivos. Com base nos autos, podemos concluir que apenas um dos 16 africanos sentenciados à morte pode ser considerado propria-

mente líder malê, Luís Sanim. Os outros, embora implicados no levante, eram apenas rebeldes comuns, no máximo agitadores da causa. O erro legal era tão óbvio que a maioria dessas sentenças foi comutada.

A modificação das sentenças podia ser conseguida através de uma das seguintes instâncias, em ordem sucessiva: 1) o júri da comarca mais populosa da província depois de Salvador, isto é, Santo Amaro ou Cachoeira; 2) o Tribunal da Relação da Bahia, que funcionava como tribunal de recurso; 3) o Tribunal de Apelação, o supremo tribunal nacional, no Rio de Janeiro; 4) o perdão imperial — o monarca ou, em seu nome, os regentes. Todos esses tribunais examinaram casos de réus acusados de rebeldia em 1835.

A Tabela 14 lista uma amostra de 23 acusados que apelaram de suas sentenças, treze libertos e dez escravos. Dez dos apelantes foram sentenciados à morte, os outros doze a diferentes sentenças de prisão e galés. Em nenhum dos casos a sentença original foi transformada em absolvição, mas sempre em deportação para os libertos e açoites para os escravos. Assim, o padrão das punições em 1835 era mantido.

Em geral, tanto os tribunais como a maioria dos senhores aceitaram intactas as sentenças de açoites recebidas pelos escravos. Não conseguimos encontrar um caso em que este tipo de pena tenha sido comutada ou pelo menos o número de chibatadas reduzido. Entretanto, houve uns poucos senhores que recorreram dela. João Crisóstomo Pinto da Silva, por exemplo, considerou quase uma questão de honra a anulação da sentença de 700 açoites imposta a seu escravo nagô Manoel. Segundo seu senhor, Manoel, 32 anos, carregador de cadeira, era um bom homem, respeitador, leal, obediente. João Crisóstomo acusou o juiz de paz da Vitória de arrancar informações do africano à base da tortura, razão por que acreditava que o Tribunal da Relação deveria anular sua pena. Mas a corte considerou o recurso inconsistente e confirmou a sentença. José da Silva Romão também apelou em favor de seu escravo haussá Joaquim, sapateiro, condenado a 500 açoites. Escreveu que apelou porque estava "convencido ... da inocência de seu escravo". Alegou irregularidades no julgamento de Joaquim, mas o tribunal novamente considerou a argumentação

Tabela 14
Sentenças modificadas em 1835
(amostras)

Nome do réu	*Origem*	*Status*	*Sentença original*	*Freguesia*	*Nova sentença*	*Instância legal*
Ajadi Luís Doplê	Nagô	Liberto	Morte 10.3.35	Santana	8 anos prisão 28.7.35 Depor- tação 1.6.37	Júri de Cachoeira Perdão imperial
Felicidade M. da Paixão	Nagô	Liberta	5 anos prisão 10.3.35	Santana	Depor- tação	Perdão imperial
José da Costa	Jeje	Liberto	15 anos galés 16.3.35	Conceição da Praia	Depor- tação	?
Teresa	Nagô	Liberta	5 anos prisão 3.3.35	Sé	?	Júri de Cachoeira
Joaquim de Santana	Nagô	Liberto	8 anos prisão 27.4.35	Sé	Depor- tação	?
Ignácio	Nagô	Escravo	Morte 29.3.35	Sé	300 açoites 13.8.35	Júri de Cachoeira
Antônio Bomcaminho	Nagô	Liberto	8 anos prisão 29.4.35	Sé	?	Júri de Cachoeira
Joaquim J. Matos	Nagô	Liberto	8 anos prisão 29.4.35	Sé	Depor- tação 22.9.36	Perdão imperial
Ignácio Limeira	Nagô	Liberto	8 anos prisão 29.4.35	Sé	Depor tação 22.9.36	Perdão imperial
Aprígio	Nagô	Liberto	Morte 29.4.35	Sé	Galés perpétuas 13.8.36	júri de Santo Amaro
Higino	Nagô	Escravo	Galés perpétuas 17.8.35	Conceição da Praia	400 açoites 23.8.36	Júri de Santo Amaro
Pompeu	Nagô	Escravo	Galés perpétuas 17.8.35	Conceição da Praia	250 açoites 23.8.36	Júri de Santo Amaro
Nécio	Nagô	Escravo	Galés perpétuas 12.2.36	Vitória	700 açoites 8.7.37	Júri de Cachoeira
Luís Sanim	Tapa	Escravo	Morte 2.3.35	Sé	600 açoites	Relação, apelação (RJ) Cachoeira

(*continua*)

(*continuação*)

Nome do réu	*Origem*	*Status*	*Sentença original*	*Freguesia*	*Nova sentença*	*Instância legal*
Tomás	Nagô	Escravo	Morte 10.3.35	Vitória	800 açoites 20.6.35	Júri de Cachoeira
Carlos	Nagô	Escravo	Morte 10.3.35	Vitória	800 açoites 20.6.35	Júri de Cachoeira
Tomé José Alves	Nagô	Liberto	8 anos prisão	Paço	Deportação 29.5.36	Perdão imperial
Domingos da Silva	Nagô	Liberto	8 anos prisão	Paço	Deportação 29.5.36	Perdão imperial
Belchior da Silva Cunha	Nagô	Liberto	Morte 2.3.35	Sé	600 açoites	Júri de Cachoeira
Gaspar da Silva Cunha	Nagô	Liberto	Morte 2.3.35	Sé	600 açoites	Júri de Cachoeira
José	Nagô	Escravo	Galés perpétuas	?	Vendido fora da 12.8.42	Perdão imperial
Cornélio	Nagô	Escravo	Morte 10.3.35	Vitória	800 açoites 20.6.35	Júri de Cachoeira
Lino	Nagô	Escravo	Morte 9.3.35	Vitória	800 açoites 31.7.35	Júri de Cachoeira

Fonte: AEBa, *Insurreições Escravas*, maços 2845 a 2850.

improcedente. Alguns escravos depararam com outros obstáculos para se livrar de sentenças de açoite. O escravo nagô Manoel, 25 anos, remador, foi condenado a 300 açoites. Seu senhor, o africano José Monteiro, um homem pobre, escreveu que não recorrera da sentença porque não tinha "meios para uzar dos recursos que a lei lhe permite".[5]

Os senhores que tentaram livrar seus escravos dos açoites certamente não o fizeram por mero interesse econômico, já que o risco de morte era mínimo e não justificava o tempo e o dinheiro gastos em apelos judiciais. Parece que eles enten-

(5) Ver A Justiça de Manoel, Nagô, Escravo de João Crisóstomo da Silva; "Peças Processuais do Levante", p. 112; A Justiça de Manoel, Nagô, Escravo de José Monteiro, AEBa., *Insurreições*, maço 2849, fl. 20.

diam ser sua responsabilidade cuidar do bem-estar de seus escravos, talvez para recompensá-los por bons serviços e lealdade. Sua atitude não pode ser confundida com aqueles que claramente apelaram de sentenças que implicavam perdas econômicas irrecuperáveis. Vejamos um caso típico.

Dois advogados defenderam os escravos Pompeu e Higino em recurso ao tribunal do júri de Cachoeira, no Recôncavo. O jovem nagô Higino, 17 anos, saveirista, pertencia ao negociante José Maria da Fonseca, e Pompeu, 24 anos, trabalhador de engenho, era escravo de José Pinto de Carvalho e Albuquerque, membro de uma poderosa família de senhores de engenho, irmão do famoso visconde de Pirajá. Os dois escravos se encontravam entre os poucos que confessaram abertamente participação na rebelião. Na verdade, Pompeu, ferido na cabeça, foi preso em flagrante e confessou que fugira do engenho do senhor em Santo Amaro para entrar no levante. Higino admitiu no interrogatório que ele havia sido duramente espancado pelo senhor porque não dormira em casa na noite de 24 para 25 de janeiro, uma confissão velada de culpa. Diante desses depoimentos, o júri os condenou às galés perpétuas, como se ambos tivessem sido líderes. Seus senhores recorreram então ao júri de Cachoeira, onde no dia 23 de agosto de 1836 foram defendidos por Francisco Olegário Rodrigues e João Baptista de Farias.

Uma vez que não havia dúvidas quanto à culpabilidade de Higino e Pompeu, os advogados tentaram uma linha de argumentação que soasse bem aos ouvidos dos senhores membros do júri de Cachoeira. Alegaram que seus clientes não mereciam a leveza da sentença de galés perpétuas porque ela implicaria a interrupção de suas vidas como escravos, quase um prêmio para os criminosos. A sentença punia na verdade os senhores, doravante privados de seus serviços. Pediram os advogados ao júri uma decisão que viesse a punir os "delinqüentes" e ninguém mais. E isto foi feito. Higino e Pompeu tiveram suas penas reformadas para 400 e 200 açoites respectivamente, e depois do castigo puderam retornar à vida de escravos. A defesa dos interesses do senhor dera certo.[6]

(6) Traslado dos Autos da Conceição da Praia, fls. 206-210v; A Justiça de Pompeu, Nagô, Escravo de José Pinto de Carvalho e Albuquerque; A justiça de Higino, Nagô, Escravo de José Maria da Fonseca.

Encontramos apenas dois casos de escravos cujos recursos de sentença partiram deles próprios e não de seus senhores. Trata-se dos nagôs Carlos, cozinheiro, e Tomás, cavalariço, que pertenciam ao comerciante inglês Frederick Robelliard. Ambos foram vistos na festa do *Lailat al-Miraj*, na Vitória, em novembro de 1834. Carlos confessou que andava aprendendo a ler e escrever o árabe. Tomás calou-se, mas sua roupa encontrava-se manchada de sangue por ocasião de sua prisão.

Robelliard simplesmente os abandonou. Essa atitude mesquinha do inglês provavelmente contribuiu para que fossem condenados à morte. Não aceitando esse destino, eles apelaram para o júri de Cachoeira, que transformou a sentença original na de 800 chibatadas. Depois que conseguiram salvar suas vidas, Mr. Robelliard apareceu e requereu da justiça que os devolvesse, o que foi feito. A 15 de abril de 1836 ele pagou 159$468 pelo encarceramento e o tratamento das feridas que o chicote abrira nos corpos de Tomás e Carlos. Três dias depois ele os recebeu de volta.[7]

Apenas dois libertos, originalmente condenados à morte, tiveram as sentenças atenuadas para açoites. Não sabemos exatamente por que Belchior e Gaspar da Silva Cunha foram tratados dessa maneira, já que os libertos só conseguiam trocar penas maiores pela de deportação. A não ser que as autoridades baianas tivessem decidido que, dado o grau de envolvimento dos dois, a expulsão seria precedida de uma surra de 600 chibatadas em cada um.

Houve casos de libertos que foram julgados, condenados e tiveram suas sentenças modificadas em tempo recorde. José da Costa, por exemplo, foi condenado a 15 anos de galés num julgamento sumaríssimo realizado menos de um mês após o levante, 16 de fevereiro de 1835. Logo em seguida, em várias petições apresentou-se como africano inteiramente aculturado, fiel aos brancos, aos costumes brasileiros e praticante do catolicismo; também denunciou que o juiz de paz da Conceição da Praia distorcera passagens cruciais de seu pri-

(7) A Justiça de Nécio, Nagô, Escravo de Mellors Russell, fls. 70, 87, 88; A Justiça de Cornélio, Carlos e Tomás, Nagôs, Escravos de José Soares e Frederick Robelliard, AEBa., *Insurreições*, maço 2850.

meiro depoimento. No final de março seu nome já constava de uma lista de 154 africanos banidos do país em 1835. Era um resultado desconcertante para um homem que havia argumentado tão fortemente sua integração à sociedade baiana (ver capítulo anterior).

Conseguimos localizar oito sentenças que foram comutadas através do perdão do imperador. Ignácio Limeira e Joaquim José Matos — libertos nagôs que moravam e carregavam cadeira juntos — foram ambos sentenciados a oito anos de prisão, o que representaria uma penosa experiência para homens com mais de setenta anos de idade. Havia fortes provas contra os dois, entre elas a apreensão de seis capas de facas no casebre em que moravam. Naqueles dias de medo e perseguição, foi também importante para o júri a coincidência de que eram vizinhos de fundos de Manoel Calafate, e uma testemunha jurara ter visto muitos rebeldes pularem para seu quintal quando da invasão da loja do Calafate na noite da insurreição. Após cumprir um ano de prisão, a 4 de agosto de 1836, a petição deles foi enviada para a corte no Rio de Janeiro. Dois meses depois o governo substituiria suas sentenças de prisão pela de deportação, como haviam requerido os velhos libertos.[8]

Em pelos menos dois casos o perdão do imperador beneficiou membros de famílias africanas. Foi o que aconteceu com o liberto nagô Ajadi Luís Doplê, dono de saveiro, casado, pai de quatro filhos, e que sabia ler e escrever um pouco o português. Sua mulher, Felicidade Maria da Paixão, mascateava tecido pela cidade. Viviam na Ladeira da Palma nº 8, onde dividiam uma casa de dois andares com outros nove africanos até o dia 27 de janeiro de 1835, três dias após o levante, quando foram todos presos. Nesta data, Felicidade esperava o quarto filho. Ela, Ajadi e os outros inquilinos foram presos porque uma patrulha encontrou, escondidos num quarto, escritos malês, uma pena de escrever, quatro pranchetas e diversos anéis. Na ocasião, os africanos deram respostas contraditórias sobre a propriedade desses objetos. Mais tarde Ajadi declarou que pertenciam a um liberto chamado José, que es-

(8) "Peças Processuais do Levante", pp. 27-30; Pres. Martins ao Ministro da Justiça, 4.8.1835, AEBa., *Correspondência*, livro 683, fls. 18-18v e 74; *Officios Imperiais*, livro 890, fls. 238-239.

tava em viagem de negócios na África e lhe pedira que cuidasse de suas coisas. Confessou que escondera aqueles objetos das autoridades "porque ouvira dizer que matavam pretos que os tinham", mas admitiu que também tinha uma dessas camisolas de malês, só que não a usava para rezar ou fazer guerra aos brancos — "se servia della quando dormia".[9]

Obviamente, Ajadi não conseguiu convencer o júri e terminou sendo condenado à morte a 10 de março de 1835. Felicidade recebeu uma sentença de cinco anos de prisão. Ajadi recorreu imediatamente e foi logo julgado de novo em Cachoeira, a 28 de julho. Aqui sua sentença foi atenuada para oito anos de prisão com trabalhos. Após servirem dois anos, em maio de 1837, Ajadi e sua mulher apelaram ao trono imperial. Pediram para ser deportados para o porto de "Amim" (sem dúvida Onim, atual Lagos, Nigéria) e declararam-se dispostos a pagar o custo da viagem deles e de seus quatro filhos, um dos quais nascera na prisão. Finalmente, através de um decreto de 16 de junho de 1837, os representantes do jovem imperador permitiram a partida da família africana. A 6 de julho o presidente da província instruiu o juiz municipal a expedir seus certificados de soltura. Infelizmente não encontramos informações sobre quando Felicidade, Ajadi e seus filhos embarcaram de retorno à África.[10]

O perdão imperial também favoreceu os irmãos nagôs Tomé José Alves e Domingos da Silva, ambos sentenciados a oito anos de prisão. Foi a mãe deles a autora do recurso ao governo do império. Seu nome, Francisca da Silva, indica que fora escrava do mesmo senhor de um dos seus filhos, Domingos. Um caso típico, mas raramente registrado, de família africana dividida pela escravidão no Novo Mundo. Francisca parece bem representativa das mulheres fortes, independentes, que enchiam as ruas de Salvador naquela época, mulheres que não abandonariam seus parentes queridos à própria sorte. Em sua petição, ela, que não havia sido presa em 1835, pedia que a deixassem partir com seus filhos para a África,

(9) Traslado dos Autos da Freguesia de Santana, fls. 4 e segs.

(10) *Ibidem*. Pres. Paraíso ao Ministro da Justiça, 23.3.1837 e 6.7.1837, AEBa., *Correspondência*, livro 683, fls. 200 e 294; o decreto de 16 de junho se encontra registrado em AEBa., *Officios Imperiais*, livro 890, fls. 309-310.

sendo as despesas pagas de seu próprio bolso. E conseguiu. O decreto de deportação foi assinado a 29 de maio de 1836.[11]

Qualquer discussão sobre as sentenças impostas aos acusados em 1835 seria incompleta sem uma discussão sobre sua execução. Cada um dos castigos teve seu próprio ritual e significado político.

A pena de morte foi de longe a de maior peso político na avaliação dos dirigentes baianos. O presidente da província, pressionado por membros das classes dominantes baianas, achava importante que se promovesse o espetáculo do enforcamento o quanto antes, para intimidar os rebeldes potenciais. Foi assim que, a 6 de março de 1835, o presidente Francisco de Souza Martins escreveu para o ministro da Justiça:

> Parece-me conveniente, conforme me tem sido sugerido por muitos Cidadãos desta Capital, que o Governo de sua Magestade o Imperador, para não diminuir o salutar effeito do exemplo de húa execução immediata ao crime, mandasse executar logo a sentença nos dois ou três principaes cabeças, declarando que a respeito desses não admite o recurso da graça; porquanto se reputa essa providência como muito eficaz e necessária nas circunstâncias actuais.[12]

Num decreto de 18 de março de 1835, o governo central acolheu a sugestão e ordenou que as sentenças de morte fossem "immediatamente executadas independente de subirem ao Poder Moderador, depois de satisfeitos os mais recursos legais".[13] Um mês depois, a 14 de maio, e independente de "satisfeitos os mais recursos legais", quatro africanos sofreram a pena capital.

Entre os executados, só um liberto: Jorge da Cruz Barbosa, com o nome africano de Ajahi, nagô, carregador de cal.

(11) Não encontramos os processos de Tomé e Francisco, mas seus nomes constam do Rol de Culpados; Pres. Paraíso ao Ministro da Justiça, 20.4.1836, AEBa., *Correspondência*, livro 682, fl. 249; AEBa., *Officios Imperiais*, livro 890, fl. 203.

(12) AEBa., *Correspondência*, livro 682, fl. 30v.

(13) Decreto de 28 de março, registrado em AEBa., *Officios Imperiais*, livro 890, fls. 191-192.

Ajahi fora preso no dia seguinte ao levante, na casa de conhecidos seus, os nagôs Faustina e Tito. Este, também envolvido na rebelião, saíra de casa dias antes do 25 de janeiro. Na manhã desse dia Ajahi chegou aí ferido e foi esconder-se debaixo de um estrado. Faustina o denunciou aos inspetores Leonardo Joaquim dos Reis Velloso e Manoel Eustáquio de Figueiredo, que efetuaram a prisão. Em seu interrogatório Ajahi declarou que morava na Rua da Oração, vizinho a Belchior e Gaspar da Silva Cunha, cuja casa freqüentava. Sobre as reuniões que aí faziam, disse: "todos conversavão a toa ou vinhão só saldar os outros". Negou que fosse malê ou tivesse participado do levante. Tentou convencer o juiz e o júri que o ferimento de baioneta que trazia na perna direita "foi feito pellos soldados ... estando elle à sua janella, e não porque elle sahisse a rua, e nem brigasse com alguem". Jorge Ajahi era, aparentemente, um rebelde comum, pois nenhum dos africanos interrogados em 1835 indicou que tivesse qualquer papel de destaque na organização malê. Assim mesmo, foi condenado à morte no dia 2 de março de 1835, junto com outros importantes réus. Sua sentença foi proferida por Francisco Gonçalves Martins, que presidia o júri: "Em virtude da declaração acima ... pello Júri de Julgação condeno os Réus Belchior da Sª Cunha e Gaspar da Sª Cunha, Jorge da Cruz Barbosa, forros, e Luís Sanim, Escravo de Pedro Ricardo da Silva, na pena de morte natural, que terá lugar na forca ...". Com exceção de Jorge, todos os outros tiveram suas sentenças comutadas. Há indícios de que ele fugiu da prisão após o julgamento, mas foi logo recapturado. Talvez a manutenção de sua sentença se devesse ao fato de que o condenado parecia ser um rebelde incorrigível.[14]

Pouco sabemos sobre os demais executados, todos escravos nagôs. Um deles era Pedro, escravo carregador da cadeira do comerciante inglês Joseph Mellors Russell. Aparentemente, todos os escravos desse homem participaram do levante ou pelo menos da conspiração malê. Ele próprio entregara ao juiz de paz um caixote contendo grande quantidade de objetos malês pertencentes a seus escravos Nécio, João, o "moleque" Joãozinho, Tomp, Miguel e Pedro. Destes, o mais ativo era na

(14) "Devassa do Levante", pp. 79, 91, 101 e 102.

verdade João, cuja sentença em 1835 desconhecemos. Não sabemos exatamente por que Pedro foi escolhido dentre os outros para sofrer a pena capital. Seu processo individual não consta dos autos que examinamos.[15]

Os outros dois escravos executados foram Gonçalo, cujo proprietário aparece nos autos como sendo Lourenço de tal, e Joaquim, que pertencia a Pedro Luís Mefre. Sobre estes só sabemos que faziam parte do grupo de 13 rebeldes capturados com ferimentos durante o confronto de Água de Meninos. É possível que ambos tenham sido abandonados à justiça pelos senhores, pois nada indica que fossem líderes e nenhum dos outros 11 presos nas mesmas circunstâncias que eles receberam a mesma punição.[16]

Foram estes então os quatro africanos executados em 1835. Nina Rodrigues inaugurou uma tradição de que teriam sido cinco os que sofreram essa pena, mas não encontramos evidência disso. Ele nomeia o liberto José Francisco Gonçalves como a quinta vítima. Este africano realmente existiu, era de origem haussá, morava no Maciel de Baixo e, segundo seu depoimento, se ocupava "em tirar amostra de assucar pellos trapixes para os Negociantes". Seu nome aparece no Rol de culpados e ao lado a anotação: "sentenciado em absolvição em 4 de Junho de 1835". Desse mesmo Rol constam os nomes de Jorge da Cruz Barbosa, Joaquim, Pedro e Gonçalo seguidos da anotação: "sentenciado a morte, e cumprio em 14 de Maio de 1835".[17]

Como toda execução pública, em 1835 o evento foi coberto de pompa. As vítimas, algemadas, seguiram pelas ruas de Salvador até o Campo da Pólvora, onde novas forcas haviam sido construídas em substituição às antigas, já apodrecidas e em desuso. Puxando o cortejo vinha o "porteiro" da Câmara, José Joaquim de Mendonça que, ao som dos sinos, anunciava em voz alta o decreto de sentença. Atrás dele caminhavam João Pinto Barreto, escrivão das execuções, e Caetano

(15) A Justiça de Nécio, Nagô, Escravo de Mellors Russell, *passim*.

(16) A Justiça de Lino, Nagô, Escravo de José Soares de Castro, fl. 4.

(17) Ver Rol de Culpados em AEBa., *Insurreições*, maço 2849; Pres. Martins ao Ministro da Justiça, 30.5.1835, *Correspondência*, livro 682, fl. 96; Nina Rodrigues, *Os Africanos*, p. 88; interrogatório de J. F. Gonçalves em "Devassa do Levante", p. 137.

Vicente de Almeida, juiz municipal de direito. Ladeando os condenados seguiam duas fileiras de soldados municipais permanentes armados. A execução propriamente dita seria também testemunhada pelo chefe interino de polícia (Martins já estava no Rio servindo de deputado), o juiz de direito do crime Antônio Simões da Silva, e o comandante dos permanentes, Manoel Coelho de Almeida Tander.

Para grande decepção das autoridades, a novíssima forca nunca pôde ser usada contra os condenados por falta de carrasco. Na véspera, 13 de maio, o vice-presidente Manoel Antônio de Galvão, respondendo a um pedido do chefe de polícia, ofereceu uma considerável recompensa de 20 a 30 mil-réis a qualquer prisioneiro comum das várias cadeias baianas que aceitasse a tarefa. Ninguém aceitou. O encarregado dos cárceres, Antônio Pereira de Almeida, informou desapontado ao chefe de polícia na tarde daquele mesmo dia:

> passei a proposta aos presos, e não há quem queira aceitar; eu já fiz o mesmo hoje no Barbalho, e na Ribeira dos Galés, e nenhum quer por recompensa alguma, e nem mesmo outros negros querem aceitar, apesar das diligencias que lhes tenho feito com grandes promessas, além do dinheiro.

Quer por solidariedade aos condenados, ou receio de retaliação da parte da comunidade africana, não se encontrou um executor. Por isso, ainda no dia 13, o presidente ordenou que as sentenças fossem consumadas por fuzilamento. Foi assim que no dia 14 de maio, no Campo da Pólvora, os quatro condenados foram executados por uma tropa de permanentes. Sem o enforcamento, o espetáculo de suas mortes perdeu o brilho didático previsto pelos dirigentes baianos.[18]

(18) A descrição das execuções se baseia em A Justiça de Jorge da Cruz Barbosa, Nagô, Forro, AEBa., *Insurreições*, maço 2846, fls. 12-12v; A Justiça de Luiz, Nagô, Escravo de Guilherme Benne, *ibidem*, maço 2847, s.fl.; José Carlos Ferreira, "As Insurreições dos Africanos na Bahia", *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, nº 29, 1903, pp. 115-119, publicou documentos relativos às tentativas de se encontrar um executor. Sobre a simbologia política das execuções públicas, ver Michel Foucault, *Vigiar e Punir*, Petrópolis, 1977, esp. cap. 2.

As penas de açoite envolviam menos pompa, embora fossem executadas publicamente. Também neste caso o chefe de polícia fez questão de que se seguisse "immediatamente o castigo ao crime" (20.3.1835). Argumentou que a pressa era também necessária "para que as prisões não estejam amontoadas".[19]

As cenas de tortura não podiam ser mais indignantes. As vítimas eram despidas, amarradas e açoitadas nas costas e nádegas. Dois locais foram escolhidos para isso: o Campo da Pólvora de novo e o quartel da cavalaria em Água de Meninos, mesmo lugar onde foi travada a última batalha do levante. Houve momentos em que as autoridades temeram que os açoites públicos viessem a perturbar a paz da cidade. A sentença de 1 000 açoites do mestre malê Licutan seria executada num local "público contanto que não seja nas ruas da cidade".[20]

Os açoites eram dados em número de 50 cada dia, "por tantos dias quantos bastem para sofrer o número comminado na sentença ... salvo porém o risco de vida". O sofrimento das vítimas era vigiado de perto por guardas armados e cuidadosamente acompanhado por oficiais da justiça e o escrivão do tribunal, que tomava notas diárias de nomes, datas e número de chicotadas. Vez por outra os sentenciados recebiam a visita de um médico, que examinava suas condições de saúde e recomendava ou não a suspensão temporária do castigo. Os relatórios desses médicos são um testemunho chocante do estado em que ficavam os torturados. No dia 2 de maio de 1835 o doutor José Souza Brito Cotegipe informou ao juiz municipal do crime, Caetano Vicente de Almeida:

> só achei dous que estão em estado de poderem continuar no cumprimento das mesmas sentenças achando-se todos os mais impossibilitados em razão das grandes ulcerações que ainda existem abertas nas nádegas.

(19) Chefe de Polícia Simões ao Presidente da Província, AEBa., *Chefe de Polícia*, maço 2949.
(20) "Devassa do Levante", p. 53.

Num outro relatório de 19 de setembro, informava:

> Tendo procedido o exame ... nos Africanos que estão cumprindo a pena de açoites, tenho a scientificar a V. Sª, que os negros Carlos, Belchior, Cornélio, Joaquim, Carlos, Thomas, Lino e Luiz, que se achão nas Cadeias da Relação, estão em estado tal, que se continuarem por agora a sofrer os mencionados açoites, poderão talvez morrer.[21]

Nesse mesmo dia, Luís deu entrada no hospital da Santa Casa de Misericórdia, onde ficou por dois meses. A 3 de novembro ele reassumiu seu lugar no tronco, completando uma sentença de 800 açoites duas semanas depois. O escravo Narciso foi menos feliz. Preso em flagrante durante o levante, ele não sobreviveu às 1 200 chicotadas que recebeu por isso. Este é o único caso que conhecemos de morte proveniente dessa terrível punição, mas possivelmente houvesse outros.[22]

As surras não encerravam o castigo dos escravos. Depois de cumprida a pena eles deveriam ser vigiados com rigor pelos senhores, que eram obrigados a assinar termos de responsabilidade pelo comportamento futuro dos escravos presos e punidos. Além disso, muitos destes, talvez a maioria, tiveram de usar, às custas dos proprietários, uma pesada armação de ferro em forma de cruz em torno do pescoço — método como se costumava punir escravos que fugiam. Outros foram obrigados a usar correntes nos pés. O período desse castigo adicional variava de um condenado para outro. O escravo nagô Luís, que mencionamos há pouco, carregou essa coisa no pescoço durante 15 dias. O escravo Joaquim sofreu 600 açoites e seu senhor só o recebeu após se obrigar a "trazê-lo com uma calceta no pé pelo espaço de dous meses". O mestre malê Luís Sanim teve sua sentença de morte atenuada para 600 açoites e o uso do "colar" durante dois anos. José Monteiro foi obri-

(21) *Ibidem*, pp. 45-46; A Justiça de Luiz, Nagô, Escravo de Guilherme Benne, fl. 18; A Justiça de Francisco e Agostinho, Nagôs, Escravos das Religiosas das Mercês, e Sabino, Nagô, Escravo de Bernardo José Ramos, AEBa., *Insurreições*, maço 2849, fl. 29.

(22) A Justiça de Luiz ... de Guilherme Benne, fls. 19-22; Prince, "Slave Rebellion in Bahia", p. 212.

gado a pôr ferros em seu escravo Manoel, 1000 açoites, durante o tempo em que este residisse na província.[23]

Encontramos pouquíssima informação sobre o cumprimento das penas de prisão e galés. Segundo Nina Rodrigues, o regente Diogo Antônio Feijó (1835-1837) teria transformado todas as penas de prisão em deportação, mas não conseguimos localizar um decreto governamental dessa natureza. Se tal decisão realmente existiu, não incluiu o mulato brasileiro Domingos Marinho de Sá, condenado a oito anos de prisão com trabalho. Ele cumpriu toda a pena. Em 1843 requereu sua liberdade, ocasião em que apresentou documentos descrevendo parte de sua vida de prisioneiro. Serviu nas cadeias da Relação onde, de acordo com um funcionário, "prestou-se obediente a todo serviço" e, segundo um outro, "sempre foi obediente a qualquer serviço que se oferecesse dentro da prizão". Domingos era com freqüência requisitado para trabalhar em outras prisões de Salvador. Na Fortaleza do Barbalho consertava instalações, limpava, carregava água, etc.; no Forte do Mar também "esteve ajudando a conduzir os reparos e montar artilharia"; na Casa de Correção ocupava-se "no serviço das prisões e limpeza das mesmas". Assim Domingos atravessou seus oito anos de cárcere. Seu termo de soltura foi assinado no dia 18 de maio de 1843.[24]

Há também o caso do escravo nagô João Clegg, que cumpriu 33 anos de uma sentença de galés perpétuas. Em 1835 ele pertencia aos parceiros comerciais Clegg e Jones, ingleses. Estes aparentemente o abandonaram, e ele fingiu-se liberto tomando o nome de Clegg. Em 1857, João, com a idade aproximada de 50 anos, fez uma petição ao chefe de polícia, na qual queixou-se de que estava preso sem culpa formada e "por esquecimento sem dúvida das Autoridades por ser ... pessoa miserável e de baixa condição". Relata ele sobre as várias prisões baianas por onde andou:

> nessa ocasião (1835) foi preso, remetterão-no para o Quartel de Cavallaria, dahi para a antiga cadeia da Rellação, e depois

(23) A Justiça de Luiz ... de Guilherme Benne, fl. 22v; "Devassa do Levante", pp. 124-128; "Peças Processuais do Levante", p. 125.

(24) Nina Rodrigues, *Os Africanos*, p. 88; "Peças Processuais do Levante", pp. 78 e segs., esp. p. 80.

> para a prisão da galé do Arsenal da Marinha onde se conservou athé 1838, onde ainda estava quando ... a Revolução do Sabino, mandando abrir essa prisão, afim dos presos pegarem em armas, sendo elle Africano foi remettido para a Fortaleza do Barbalho, onde se acha athé hoje no serviço do Cel. Comandante ... Assim elle ... nem é preso, e nem é solto.

Infelizmente, João era mesmo preso. O carcereiro do Barbalho apresentou ao chefe de polícia os documentos relativos à sentença de galés perpétuas que ele recebera. Somente em novembro de 1868, já sexagenário, João conseguiria o perdão do imperador.[25]

Resta-nos fazer alguns comentários sobre a execução das penas de deportação, que deu não pouco trabalho às autoridades baianas da época. A maior dificuldade era o número de navios, insuficientes para satisfazer os planos de deportação em massa do governo. O término legal do tráfico de escravos em 1831 reduzira substancialmente as viagens entre Bahia e África. O comércio "legítimo" de tabaco, dendê, tecidos e outros produtos não mobilizava tantos navios como fizera o comércio de seres humanos. Além disso, os capitães não pareciam dispostos a cooperar com as autoridades brasileiras, seja porque não eram remunerados decentemente, seja porque temiam a companhia de passageiros supostamente perigosos na travessia do Atlântico. O fato é que não cumpriam o artigo 5º da Lei nº 9, que os obrigava a transportar os africanos, estabelecendo uma multa de 400$000 "por cada um suspeito que não mostrar desembarcada no Porto do seo destino". O chefe de polícia ficou furioso com um capitão que, alegando sobrecarga, recusara-se a embarcar africanos banidos. Deu ordens ao chefe da alfândega que não negligenciasse informá-lo sobre todos os capitães que solicitassem licença para viajar para a África. Nessa oportunidade queixou-se também dos proprietários de navios, cuja falta de cooperação estava tornando impossível levar a cabo a expulsão dos libertos africanos.[26]

(25) A Justiça de Francisco, Carlos e João, Nagôs, Escravos dos Ingleses Clegg e Jones, AEBa., *Insurreições*, maço 2847, fls. 48-51.

(26) *Colleção de Leis*, p. 23; Chefe de Polícia Martins ao Presidente da Província, 11.6.1835 e 6.10.1835, AEBa., *Chefe de Polícia*, maço 2949.

No segundo semestre de 1835, as autoridades provinciais decidiram fretar o navio Damiana, que deixou Salvador com destino a Ouidah com duzentos africanos a bordo. Contudo, a maioria dos deportados saiu do país em pequenos grupos de seis, dez e onze, e teve de pagar sua própria passagem.[27]

Outro problema criado pelas deportações se relacionava com a preparação dos africanos para o embarque. Os prisioneiros precisavam ser liberados pelo menos durante o tempo estritamente necessário para juntar seus pertences e fazer outros arranjos para a viagem. Mas não sabemos se isso lhes foi permitido. No final de abril, o chefe de polícia interino, Antônio Simões, explicou por que temia relaxar a prisão desses africanos: "neste caso não será fácil depois reuni-los para embarcar". Mais tarde, em outubro de 1835, Simões continuava considerando "inconveniente" soltar, sob fiança, um africano, angolano por sinal, que pedira permissão para pôr ordem em sua vida na Bahia antes de partir.[28]

Só conseguimos encontrar duas libertas que conseguiram liberação sob fiança antes de serem deportadas. Na verdade, uma delas, Felicidade, de nação mundubi, não estava sendo expulsa por subversão da ordem social, mas da ordem sexual: "fora presa por imoral". Como sempre, no rastro da repressão política vinha a repressão dos costumes. Foi permitido a Felicidade o prazo de vinte dias para se preparar para a viagem. A outra mulher, a liberta Luísa, teve sua prisão relaxada pelo pagamento da fiança e "attendendo ao seo sexo". Ela estava sendo solta "afim de poder arranjar os seos negócios, e seguir o seo destino".[29]

Que destino? Esta uma questão que preocupou as autoridades, e mais ainda, claro, os próprios repatriados africanos. O presidente Martins sugeriu ao governo imperial que negociasse com os Estados Unidos a aceitação dos ex-escravos baianos pela Libéria.[30] Mas nada de concreto parece ter sido

(27) Pres. Martins ao Ministro da Justiça, 17.10.1835, AEBa., *Correspondência*, livro 682, fls. 153v-154.

(28) Chefe de Polícia Simões ao Presidente da Província, 24.4.1835 e 10.10.1835, AEBa., *Chefe de Polícia*, maço 2949.

(29) Chefe de Polícia Simões ao Presidente da Província, 13.11.1835 e s.d., *ibidem*.

(30) Pres. Martins ao Ministro da Justiça, 17.10.1835, fl. 154.

encaminhado nesse sentido. A existência hoje de uma considerável colônia de descendentes de escravos brasileiros em Lagos, Nigéria, e no vizinho Daomé, indica que pelo menos os nagôs, a maioria dos punidos, retornaram para casa. Isso não significa que a volta à África tenha sido fácil. O lugar tinha sofrido profundas modificações políticas desde que saíram de lá 20 ou 30 anos antes. Durante esse tempo a região havia sido — e continuava sendo — devastada pela guerra. Poucos, talvez nenhum, reencontraram ainda vivos velhos conhecidos e membros da família. Além da frustração da chegada, não era pouco o que deixaram no porto de saída. Aquelas pessoas haviam estado na Bahia por muito tempo, trabalharam duro, compraram suas alforrias, viveram como libertos e criaram laços afetivos com o lugar e pessoas que ficavam para trás. É importante que se tenha em mente que na sua grande maioria esses retornados não participaram da rebelião, eram africanos pacíficos, já adaptados à sua vida baiana. Eram, pura e simplesmente, vítimas de perseguição. Mesmo os rebeldes tinham raízes aqui e haviam encarado a rebelião como uma mudança de vida a ser desfrutada na Bahia, não do outro lado do Atlântico.

Poucos africanos saíram de bom grado da Bahia em 1835. O liberto Paulo, por exemplo, tentou falsificar seu nome numa certidão de batismo para evitar a deportação. Em 1841, Luís Xavier de Jesus, expulso do país em 1835, escreveu às autoridades baianas pedindo permissão para voltar. A maioria, contudo, conformou-se em ficar na África e enfrentar pela terceira ou quarta vez uma mudança radical de vida.[31]

Aos africanos que permaneceram na Bahia estava reservada uma série de medidas legais e policiais de controle e perseguição. No dia 21 de fevereiro, um mês após o levante, o chefe de polícia Gonçalves Martins assinou um edital que se tornaria um dos principais instrumentos de ação policial contra os africanos. No preâmbulo do edital, dois objetivos eram

(31) Chefe de Polícia Simões ao Presidente da Província, 17.10.1835, e Chefe de Polícia André P. Lima ao Presidente da Província, 7.7.1841, AEBa., *Chefe de Polícia*, maço 2949.

estabelecidos: acabar com os rumores de conspiração escrava, que tinham "constantemente perturbado o socego das famílias" e, mais importante, impedir que os rumores se tornassem realidade e "um acontecimento semelhante ao daquela época não venha enlutar ainda uma vez os dias pacíficos dos habitantes desta Cidade". O chefe de polícia acreditava que a rebeldia africana era facilitada pelo "desleixo" dos senhores, que deixavam seus escravos transitarem "continuadamente pelas ruas durante a noite".

O edital de 21 de fevereiro estabelecia que todo escravo encontrado nas ruas depois das 8 horas da noite deveria trazer consigo um passe, assinado pelo senhor, indicando a hora em que saíra de casa e a hora em que a ela retornaria. Todo escravo preso sem passe sofreria 50 chibatadas e só seria devolvido depois de pagas as despesas da punição. Com isso as autoridades garantiam aos senhores o uso do trabalho noturno de seus escravos, ao mesmo tempo que impunham maior responsabilidade "social" àqueles.

Quanto aos libertos encontrados na rua depois das 8, teriam "um destino que se julgar conveniente" — um destino vago, sujeito à arbitrariedade do poder. Depois desse edital, a liberdade dos libertos em Salvador tornou-se uma mistificação completa. Até os escravos podiam circular mais livremente do que eles, desde que trouxessem a devida licença senhorial. O decreto, por outro lado, reprimia o convívio escravo coletivo, pois permitia que qualquer cidadão ou policial prendesse escravos reunidos em número de quatro ou mais, a não ser que estivessem trabalhando. O resto do edital tratava da prisão para interrogatório de pessoas livres que perturbassem o sossego público espalhando boatos de levantes escravos na cidade.[32]

Nenhum homem livre, nenhum brasileiro, na verdade, foi preso com base no edital de 21 de fevereiro. De acordo com uma amostra dos relatórios diários das rondas policiais entre 1835 e 1837, todas as 143 pessoas detidas sob essa legislação eram de origem africana. Essas 143 prisões representam 21 por cento de todas as prisões feitas pelas rondas nesse período. Isto significa que mais de um quinto das atividades policiais

(32) Este edital foi publicado por Brazil, "Os Malês", pp. 125-126.

depois da rebelião de 1835 teve por objetivo fazer respeitar o toque de recolher imposto aos africanos. E tem mais: quase 40 por cento (38,9%) das prisões de qualquer espécie vitimaram homens ou mulheres africanos.

O ano de 1835 parece ter sido realmente um divisor de águas. Uma pequena amostra de 30 prisões para o ano de 1834 apresenta o seguinte perfil étnico-racial: 7 europeus, 8 crioulos, 11 mulatos e cabras, e apenas 4 africanos. Os africanos podiam ser rebeldes sociais, mas não eram dados às brigas e roubos que em geral provocavam a intervenção da polícia. Neste sentido, a ação policial pós-35 teve um caráter claro de perseguição étnica.[33]

Mas o edital do chefe de polícia parecia brincadeira diante de outros dispositivos legais criados para dificultar a vida dos africanos: a Lei nº 9, de 13 de maio de 1835, e a Lei nº 14, de 2 de junho do mesmo ano.

A Lei nº 9 era aquela que regulamentava a deportação dos africanos libertos. Mas, além disso, ela também estabelecia que todos os africanos libertos vivendo na Bahia — fossem suspeitos ou não — deveriam deixar o país tão logo o governo negociasse um lugar na África para recebê-los. Isso representava, sem subterfúgio, um programa de deportação em massa. Aqueles que tentassem retornar à Bahia, ou até o desavisado liberto que aqui chegasse de fora seria levado a julgamento por crime de insurreição e, se absolvido, expulso. Até que as deportações extinguissem por completo a comunidade de africanos libertos na Bahia, o artigo 8 da lei obrigava-os a pagar um imposto especial de 10$000 anuais, o equivalente na época a três arrobas de carne-seca ou 73 litros de feijão ou 16 litros de farinha de mandioca. Os únicos isentos seriam aqueles que porventura denunciassem uma conspiração, os inválidos sem recursos e os empregados em engenho cujos proprietários se dispusessem a assinar termos de responsabilidade por bom comportamento.

As moradas dos africanos passaram a ser vigiadas cuidadosamente. Os juízes de paz se encarregariam de fazer listas dos libertos que moravam em suas jurisdições, de forma a faci-

(33) Ver relatórios policiais diários em AEBa., *Polícia* (*assuntos*), maço 3112, e *Guarda Policial*, maços 3059 a 3061.

litar a coleta do imposto e ao mesmo tempo favorecer um controle mais rígido do movimento deles na cidade. Aqueles que deixassem de se registrar junto aos juízes poderiam sofrer penas que variavam de seis dias a vários meses de prisão, dependendo da razão do desleixo. Daquela data em diante seria proibido ao africano possuir bens imóveis de qualquer espécie. Quem pretendesse alugar quartos ou casas a libertos só poderia fazê-lo com permissão especial do juiz de paz. Por outro lado, ficava terminantemente proibido o aluguel de quartos e lojas a escravos.

Um artigo da lei obrigava os senhores a instruir seus escravos "nos mystérios da Religião Christã e baptizá-los". A conversão deveria estar completa em seis meses, ao cabo dos quais se cobraria dos senhores a multa de 50$000 "por escravo pagão".

Outros artigos da lei diziam respeito à recompensa ao escravo que denunciasse uma conspiração (liberdade, uma vez indenizado o senhor, e isenção do imposto de africano) e a remuneração dos juízes de paz pelo trabalho extra de registrar os africanos residentes em suas freguesias.[34]

Decerto as autoridades baianas nunca fizeram — ou puderam fazer — uso completo da Lei nº 9, mas ali estava ela como uma espada de Dâmocles sobre a comunidade dos africanos libertos. Uma tentativa mais eficiente, ou pelo menos mais viável, de controlar o africano depois de 1835 foi a Lei nº 14, que regulamentava a organização do trabalho dos negros de ganho em Salvador. Como veremos em seguida, ela interferia profundamente na autonomia dos cantos.

A lei criava o cargo de *capataz*, em substituição ao de capitão-do-canto, e dividia a cidade em *capatazias*, para ocupar o lugar dos cantos. As capatazias seriam "encarregadas da polícia dos ganhadores ... quer sejam escravos, quer ingênuos, ou libertos, ... tanto no serviço da terra, como no do mar". O capataz receberia um "vencimento razoável", pago pelos ganhadores filiados à sua capatazia. O capataz deveria, especificamente, cuidar do bom comportamento e desempenho dos ganhadores no serviço. Em seu artigo 2º, a lei recomendava "a observância de uma rigorosa matrícula de todos

(34) *Colleção de Leis*, pp. 22-27.

os ditos ganhadores, suas moradas, districtos a que ficam pertencendo, os nomes dos senhores, quando escravos, a qualidade e genero de serviço a que são habituados". A matrícula, com toda essa informação sobre os africanos, seria atualizada mensalmente, de forma a que nenhuma mudança ou irregularidade escapasse à vigilância das autoridades. Para os que falhassem no cumprimento da lei, o artigo 3º impunha a multa de 10$000, e o dobro desta soma em caso de reincidência.

Um ano após a publicação dessa lei, a 16 de abril de 1836, o governo publicou um regulamento de 16 artigos que detalhava o funcionamento do novo sistema de controle do trabalhador africano.

Caberia aos juízes de paz nomear inspetores para cada capatazia de suas freguesias ou distritos. O inspetor deveria ser cidadão brasileiro de boa conduta, que soubesse ler e escrever e residisse no distrito em que fosse servir. Seu trabalho incluía o registro dos ganhadores e a nomeação dos capatazes. Além disso, caberia a ele "vigiar a conduta dos indivíduos, que formam sua capatazia", evitando extravio de objetos transportados, e informar sobre "quaesquer notícias, que possam interessar a Policia, e segurança publica". Os inspetores eram obrigados a manter contato constante com os juízes de paz, os quais julgariam as irregularidades cometidas pelos ganhadores, castigando-os adequadamente com multa ou prisão.

O principal elemento desse simulacro de canto, o capataz, continuava a ser de origem africana, como o capitão que ele deveria substituir. Era dever do capataz assegurar a assiduidade de todos os ganhadores, registrando os ausentes e investigando as faltas. Qualquer irregularidade, por menor que fosse, deveria ser comunicada ao inspetor. Aliás, todo o parágrafo 3º do artigo 11 do regulamento se resumia ao dever do capataz de "cumprir as ordens do Inspector". Cabia também a ele arrecadar diariamente 60 réis de cada trabalhador de terra ou 80 réis do marítimo, espécie de taxa de manutenção de capatazia. Desse dinheiro, dois terços iam para o inspetor, o restante ficava para o próprio capataz.

Cada capatazia teria pelo menos dez indivíduos e as que não mantivessem este número mínimo teriam seus membros distribuídos por outras. Depois de registrados, os ganhadores seriam marcados com uma pulseira de metal na qual estariam inscritos o número de seu registro e o de sua capatazia. Os

capatazes trariam a mesma informação marcada sobre uma plaqueta idêntica, colada a uma "tiracollo de coiro preto". [35]

Não sabemos se as capatazias funcionaram de acordo com a receita. Possivelmente os africanos reagiram de alguma forma e redefiniram o papel atribuído ao capataz. No entanto, o texto do legislador tentava criar na cidade um sistema de controle do trabalho semelhante ao que se tinha nos engenhos. É isso: tentava-se transformar Salvador numa espécie de imenso engenho urbano. O próprio termo "capataz", afinal, ecoava as relações de controle do trabalho rural.

Nunca, antes de 1835, o Estado tentara interferir tão profundamente na organização do trabalho escravo urbano. Os ambulantes africanos, que àquela época já constituíam verdadeira instituição na cidade, também sofreram perseguições após o levante de 1835. A 4 de novembro desse ano, a Junta de Paz, espécie de conselho dos juízes de paz de Salvador, publicou edital proibindo "que os Africanos forros commerciassem em generos de primeira necessidade e os revendessem". Entretanto, o chefe de polícia Martins opôs-se imediatamente à medida, lembrando aos juízes que de um edital daquela natureza, no passado, terminara "resultando, além de huma carestia repentina, húa confusão geral na execução de huma semelhante medida". Dificuldades semelhantes podem ter prejudicado a aplicação das leis n.os 9 e 14, cuja urgência política ignorava inteiramente — ou tentava deliberadamente destruir — instituições sociais, hábitos de trabalho e redes de solidariedade africanas já com certa história e tradição.[36]

A repressão que se seguiu à rebelião de 1835, a própria "contra-rebelião", expressou o medo e a angústia dos dirigentes baianos em relação à comunidade africana. A retórica do discurso acusatório descrevia o recente conflito como um combate entre dois mundos irreconciliáveis e a repressão como uma justa reação nacional contra "hóspedes traiçoeiros". Era a maneira conveniente de se defender o escravismo numa na-

(35) *Ibidem*, pp. 38-44.
(36) Chefe de Polícia Martins ao Presidente da Província, 27.11.1835, AEBa., *Chefe de Polícia*, maço 2949.

ção recém-independente. O comportamento dos libertos parecia particularmente imperdoável, pois eles representariam no imaginário escravista uma prova viva do liberalismo e da benignidade da escravidão no país. Aquela "traição", por outro lado, criava uma excelente oportunidade para se dar início a um efetivo programa de branqueamento da sociedade livre baiana. No discurso autocondescendente das autoridades, as deportações e perseguições legais não eram motivo de culpa, porque os africanos, afinal, haviam se mostrado tão antinacionais que não mereciam o privilégio de viver no país.

A fórmula de punição aos rebeldes foi clara: açoite para os escravos, deportação para os libertos. Africanos e brasileiros entendiam as implicações dessas medidas: a presença dos primeiros só interessava aos segundos se eles servissem como escravos ou, se libertos, agissem como tais. Já que obediência e submissão não foram conseguidas com a tranqüilidade desejada, tratou-se de livrar a Bahia dos libertos e manter os que aqui permanecessem sob severa vigilância. O objetivo era tornar a vida do liberto insuportável a ponto de obrigá-lo a emigrar espontaneamente e de fazer o escravo desistir de se tornar liberto. Os homens que controlavam a província podiam ser cruéis sem precisar ser sanguinários como os escravocratas norte-americanos ou jamaicanos, que preferiam matar escravos rebeldes.

Mais difícil, a vida continuou para os africanos depois de 1835. Apesar de tudo, não deixou de haver quem visse o lado bom das coisas. O escravo e capitão-de-canto Paulo, 17 anos na Bahia, foi ouvido dizendo que "havia já sahido as sentenças dos pretos criminosos que hera dos forros hirem para sua terra, e os captivos levavão huma surra ... e que hera melhor do que morrer".[37] Melhor do que morrer... Quem há de negar que ele estava certo?

(37) A Justiça de Paulo, Nagô, Escravo de Rita da Paixão, AEBa., *Insurreições*, maço 2849, fl. 12.

Epílogo

"Escuro já o aço, a derrota tem a dignidade da vitória."

J. L. Borges

Os malês encontraram na Bahia de 1835 um campo fértil onde semear a rebeldia escrava e tentar mudar a sociedade em favor dos africanos. Fundada na desigualdade étnico-racial e social, a Bahia vivia uma profunda crise econômica e política. As revoltas das classes livres pobres e dos dissidentes liberais de um lado, e do outro as dos escravos africanos, ameaçavam a hegemonia dos senhores da Bahia e a ordem escravocrata.

Os conspiradores de 1835 certamente idealizaram seu projeto de rebelião levando em conta a divisão entre os homens livres e a insatisfação rebelde entre os escravos africanos. Estes últimos se caracterizavam por forte identidade étnica, que também os dividia, mas que contraditoriamente constituía sua principal referência de ruptura com o mundo do branco. Com base nas raízes africanas, eles construíram uma nova cultura de resistência, no interior da qual o islã ganhou força.

Organizados em torno de uma combativa religião multiétnica, os malês se acreditavam preparados para dar início à luta e liderá-la. A conquista da Bahia seria consumada pela mobilização geral dos escravos de Salvador e, posteriormente,

do Recôncavo. Mas a vitória final dependeria também, e sobretudo, da mobilização de forças espirituais. Os malês esperavam combinar o relaxamento do poder senhorial num domingos de festa cristã com o seu próprio fortalecimento espiritual num dia do mês sagrado do Ramadã.

Os rebeldes se prepararam como puderam para a luta, mas obviamente não puderam vencê-la. As razões são muitas, a começar com o azar de terem sido denunciados. É também possível que tivessem um melhor desempenho caso conseguissem mais unidade e mobilização entre africanos de etnias e religiões diferentes. Mas o principal obstáculo ao sucesso foi sem dúvida a qualidade do inimigo.

Embora divididos, os homens livres da Bahia eram muitos e, ao contrário dos escravos, estavam sempre unidos quando se tratava de pôr freios à rebeldia africana. O interesse em manter a escravidão funcionou como uma base estratégica de solidariedade entre ricos e pobres. Mas não apenas o interesse escravista contou. O fosso cultural e ideológico que separava brasileiros — inclusive escravos — e africanos — escravos e libertos — também demarcou os lados em conflito. Os laços de cultura e nacionalidade uniram contra os africanos os mais poderosos e os mais miseráveis dos brasileiros, mesmo os que não possuíam escravo algum, ou que eram eles próprios escravos.

A rebelião de 1835 praticamente encerrou na Bahia o ciclo de revoltas africanas. Não encontramos notícias posteriores de revoltas, à exceção de uma infundada suspeita de conspiração malê em 1844. Ao que parece, a represália em 1835 cumpriu o objetivo de intimidar rebeldes potenciais. Mas isso não significou a acomodação absoluta dos africanos. A tradição de rebeldia deixava de se expressar em ações coletivas espetaculares, mas permaneceria marcando as relações senhor-escravo, a vida cultural e, de um modo geral, o cotidiano dos africanos na Bahia. O fim das rebeliões não seria o fim da resistência.

Glossário de termos malês e africanos

abadá: ou *agbada* em iorubá, roupa branca longa, espécie de camisola usada pelos malês.
alāfin: título do rei de Oyo, reino iorubá.
alijano: termo iorubá para o árabe *djin*, espírito islâmico.
allo: prancheta de escrever muçulmana (haussá).
almami: líder religioso máximo da comunidade malê, equivalente ao *iman* árabe.
alufá: mestre malê, corruptela do termo sudanês-ocidental *alfa*. Mesmo que *mu'allim* (árabe) ou *marabout* ou *alim*.
anjonu: mau espírito (iorubá). Mesmo que *alijano*.
are-ona-kakanfo: comandante-em-chefe das forças de Oyo.
babba malāmi: grande *malām* (haussá).
baraka: poder espiritual, místico. Significa também bênção, o ato de transmissão desse poder.
Bilāl: o assistente ou *muezzin* negro de Maomé, aquele que dirige as rezas. Na África Ocidental *bilāl* passou a ser o nome do próprio cargo de assistente.
bori: religião tradicional dos haussás.
djin: espírito (árabe).
esusu: instituição iorubá de crédito e poupança.
imale: termo iorubá para islã ou muçulmano.
iska (*pl. isköki*): vento ou espírito haussá. Mesmo que o árabe *djin*.
jamaa: comunidade muçulmana, assembléia local (árabe).
jeje: termo como se conhecia o africano de origem ewe (Daomé) na Bahia.
jihād: guerra santa muçulmana contra heréticos e pagãos (árabes).
Kafir (*pl. Kafiri*): descrente, infiel, pagão (árabe).
Lailat al-Miraj: noite de ascensão do profeta Maomé ao céu, 26 de Rajab (sétimo mês muçulmano).
Lailat al-Qadr: Noite da Glória ou Noite do Poder, festa de encerramento do Ramadã, mês do jejum.

malãm: *mu'allim* ou *alim* (árabe): clérigo, mestre.
malê: termo como se conhecia o africano muçulmano na Bahia. De *imale* (iorubá).
marabouts: mesmo que alufá, mestre ou clérigo muçulmano.
muezzin: assistente que puxa as rezas (árabe).
nagô: termo como se conhecia o africano de origem iorubá na Bahia.
otua meji: ou *tula meji*. Um dos 16 capítulos da sabedoria divinatória de Ifá, deus iorubá da divinação.
oba: chefe local iorubá.
ogboni: conselho do *alãfin*, rei de Oyo.
ologum: mesmo que *olorogum*, título de chefe guerreiro em Oyo.
parakoyi: administrador de feiras livres no reino iorubá de Egba.
patako: termo iorubá para a prancheta de escrever muçulmana. Outros termos usados são *wala* (iorubá) e *allo* (haussá).
tapa: termo como se conhecia o africano de origem nupe na Bahia.
tessubá: rosário malê (iorubá).
tira: termo iorubá para o amuleto malê. A palavra *tiá* é sua corruptela baiana.

Referências bibliográficas

Arquivos

Arquivo do Estado da Bahia, Salvador, Bahia.

Série "Polícia", maços 2949 a 3139-2.

Série "Juízes", maços 2658 a 2694-5.

Série "Legislativa", maço 2902.

Série "Judiciária", maços 2173 a 2215-1.

Série "Revoltas", maços 2833 a 2873.

Série "Governo", maços 1269 a 1271.

Série "Escravos (assuntos)", maços 2883 a 2898.

Série "Testamentos e Inventários", maços 62 a 857.

Offícios Imperiais, livros 756 a 931.

Correspondência para a Corte, livros 645 a 688.

Ofícios do Senado da Câmara e do Conselho de Estado, sem numeração.

Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.

Bahia. Correspondência com o Ministério do Império, pastas IJJ 9 330 a 338 e 549.

Bahia. Correspondência com o Ministério da Justiça, pastas IJJ 9 705 a 708 e 922.

Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro.

Carta de D. Viridiana Barata, maço II-33, 33, 3.

Arquivo da Torre do Tombo, Lisboa.

Índice do Ministério dos Negócios Estrangeiros, caixa 1, Bahia, maços 1831 a 1836.

Documentos impressos, livros, artigos e textos inéditos

Accioli (de Cerqueira e Silva), Ignácio. *Memórias Historicas e Políticas da Bahia*, 6 vols., anotados por Braz do Amaral. Salvador, Imprensa Oficial do Estado, 1931.

Adamu, Mahdi. "The Delivery of Slaves from Central Sudan to the Bight of Benin in the Eighteenth and Nineteenth Centuries." *In* H. A. Gemery e J. S. Hogendorn (orgs.), *The Uncommon Market*, Nova Iorque, Academic Press, 1979, pp. 163-180.

Agiri, Babatunde. "Slavery in Yoruba Society in the Nineteenth Century." *In* Paul E. Lovejoy (org.), *The Ideology of Slavery in Africa*, Beverly Hills-Londres, Sage, 1981, pp. 123-148.

Ajayi, Ade e Smith, Robert. *Yoruba Warfare in the Nineteenth Century*. Ibadan, Cambridge U. Press/Institute of African Studies, University of Ibadan, 1971.

Alcorão, O. Tradução de Mansur Challita. Rio de Janeiro, Associação Cultural Internacional Gibran, s.d.

Amaral, Braz do. *História da Bahia do Império à República*. Salvador, Imprensa Oficial do Estado, 1923.

Andrade, Maria José da Silva. "A Mão-de-Obra Escrava em Salvador de 1811 a 1860." Tese de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1975.

Azevedo, Thales de. *O Povoamento da Cidade do Salvador*. Salvador, Editora Itapoã, 1968.

Bacelar, Jefferson e Souza, Maria Conceição de. *O Rosário dos Pretos do Pelourinho*. Salvador, edição mimeo da Fundação do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia, 1974.

Bascom, William. *Sixteen Cowries: Yoruba Divination from Africa to the New World*. Bloomington e Londres, Indiana University Press, 1980.

Bastide, Roger. *Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô)*. Paris, Mouton, 1958.

____. *As Religiões Africanas no Brasil*. 2 vols. São Paulo, Editora Pioneira/Editora da USP, 1971.

Bauer, Raymond e Bauer, Alice. "Day-to-Day Resistance to Slavery." *In* J. H. Bracey, Jr. *et alii* (orgs.), *American Slavery: The Question of Resistance*, Belmont, Califórnia, Wadsworth Publishing Co., 1971, pp. 37-60.

Bellini, Lígia. "Por Amor e Interesse: as Cartas de Alforria 'Afetivas'." Texto inédito, 1984.

Bercé, Ives-Marie. *Fête et Revolte: des Mentalités Populaires du XVIe au XVIIIe Siècle*. Paris, Hachette, 1976.

Brazil, Etienne Ignace. "Os Malês." *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, vol. 72, nº 2, 1909, pp. 69-126.

Britto, Eduardo de Caldas. "Levantes de Pretos na Bahia", *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, vol. 10, nº 29, 1903, pp. 69-94.

Campos, J. da Silva. "Ligeiras Notas sobre a Vida Íntima, Costumes e Religião dos Africanos na Bahia." *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, nº 29, 1943, pp. 289-309.

Cartas Baianas, 1821-1824. Organizado e anotado por Antônio D'Oliveira Pinto da França. São Paulo, Editora Nacional/Núcleo Editorial da UERJ, 1980.

"Carta de José da Silva Lisboa a Domingos Vandelli, Bahia, 18.10.1781." *Anais da Biblioteca Nacional*, nº 32, 1910, pp. 494-506.

Carvalho, Carlos Alberto de. *Tradições e Milagres do Bonfim*. Salvador, Typographia Baiana, 1915.

Castro, Jeanne Berrance de. *A Milícia Cidadã: a Guarda Nacional de 1831 a 1850*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1977.

"Chronica dos Acontecimentos da Bahia, 1808-1828". *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, nº 26, 1938, pp. 47-95.

Colleção de Leis e Resoluções da Assembléia Legislativa da Bahia, 1835-1841. 2 vols. Salvador, Typographia de Antonio O. de França Guerra, 1862.

Curtin, P. Feierman, S., Thompson, L. e Vansina, J. *African History*. Boston e Toronto, Little Brown & Co., 1978.

"Devassa do Levante de Escravos Ocorrido em Salvador em 1835." *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, nº 38, 1968.

"Discurso Preliminar Histórico e Introductivo com Natureza de Descripção da Comarca da Bahia." *Anais da Biblioteca Nacional*, nº 27, 1905, pp. 281-349.

Duarte, Abelardo. *Negros Muçulmanos das Alagoas (os Malês)*. Maceió, Edições Caeté, 1958.

Ellis, Alfred B. *The Yoruba Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa*. Oosterhout N. B., Anthropological Publications, 1966.

Ferreira, José Carlos. "As Insurreições dos Africanos na Bahia." *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, vol. 10, nº 29, 1903, pp. 103-119.

Fisher, Allan G. B. e Fisher, Humphrey J. *Slavery and Muslim Society in Africa: The Institution in Saharan and Sudanic Africa and the Trans-Saharan Trade*. Garden City, Nova Iorque, Anchor Books, 1972.

Flory, Thomas. *Judge and Jury in Imperial Brazil, 1808-1871*. Austin e Londres, University of Texas Press, 1981.

Foucault, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis, Vozes, 1977.

Frederickson, George M. e Lasch, Christopher. "Resistance to Slavery." *In* Allen Weinstein e Frank O. Gatell (orgs.), *American Negro Slavery: A Modern Reader*, Nova Iorque, Oxford University Press, 1973, pp. 118-133.

Freeman-Greenville, G. S. P. *The Muslim and Christian Calendars*. Londres, Oxford University Press, 1963.

Freitas, Décio. *Insurreições Escravas*. Porto Alegre, Editora Movimento, 1976.

Gbadamosi, T. G. O. *The Growth of Islam Among the Yoruba, 1841-1908*. Atlantic Highlands, N.J., University of Washington Press, 1946.

Genovese, Eugene D. *In Red and Black: Marxian Explorations in Southern and Afro-American History*. Nova Iorque, Vintage Books, 1971.

____. *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Marking of the New World*. Nova Iorque, Vintage Books, 1979.

Greenberg, Joseph. *The Influence of Islam on a Sudanese Religion*. Seattle e Londres, University of Washington Press, 1946.

Gutman, Herbert. *The Black Family in Slavery and Freedom*. Nova Iorque, Pantheon Books, 1976.

Hobsbawm, Eric J. *Revolutionaries: Contemporary Essays*. Nova Iorque, Pantheon Books, 1973.

Johnson, Samuel. *The History of the Yorubas*. Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1921.
Kent, Raymond. "African Revolt in Bahia: 24-25 January, 1835." *Journal of Social History*, vol. 3, nº 4, verão, 1970, pp. 334-356.
Kidder, Daniel. *Sketches of Residence and Travels in Brazil Embracing Historical and Geographical Notes of the Empire and its Several Provinces*, 2 vols. Filadélfia e Londres, Sorin & Ball/Wiley Putnam, 1845.
Klein, Herbert S. "Nineteenth-Century Brazil." *In* David Cohen e Jack P. Greene (orgs.), *Neither Slaves Nor Free*, Baltimore, The Johns Hopkins U. Press, 1972, pp. 309-334.
Koran (*The*). Traduzido e anotado por N. J. Dawood. Harmondsworth, Penguin Books, 4ª ed., 1974.
Koster, Henry. *Travels in Brazil*. Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme & Brown, 1816.
Last, Murray. "Reform in West Africa: The Jihād Movements of the Nineteenth Century." *In* J. F. Ajayi e M. Crowder (orgs.), *History of West Africa*, Londres, Longman, 1974, vol. 2, pp. 1-29.
Law, Robin. *The Oyo Empire, c. 1600-c.1836: A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade*. Oxford, Clarendon Press, 1977.
Lewis, I. M. "Introduction." *In* I. M. Lewis (org.), *Islam in Tropical Africa*, Londres, Oxford U. Press, 1966, pp. 4-96.
Lindley, Thomas. *Narrativa de Uma Viagem ao Brasil*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1969.
Lovejoy, Paul E. *Transformation in Slavery: A History of Slavery in Africa*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1983.
Martins, Francisco Gonçalves. "Relatório." *In* E. I. Brazil, "Os Malês", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 72, nº 2, 1909, pp. 115-123. "Supplemento à Minha Exposição dos Acontecimentos do Dia 7 de Novembro de 1837." *In A Revolução do Dia 7 de Novembro de 1835* (*Sabinada*), Publicações do Arquivo do Estado da Bahia, 4 vols., 1938, vol. 2, pp. 263-300.
Mattoso, Kátia M. de Queirós. "O Consulado Francês na Bahia em 1824." *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, nº 39, 1970, pp. 149-221.
____. "A Propósito de Cartas de Alforria." *Anais de História*, nº 4, 1972, pp. 23-52.
____. "Sociedade e Conjuntura na Bahia nos Anos de Luta pela Independência." *Universitas*, 15-16, maio-dez. 1973, pp. 5-26.
____. "Os Escravos da Bahia no Alvorecer do Século XIX (Estudo de um Grupo Social)." *Revista de História*, nº 97, 1974, pp. 109-135.
____. "Um Estudo Quantitativo de História Social: a Cidade do Salvador, Bahia de Todos os Santos, no Século XIX. Primeiras Abordagens, Primeiros Resultados." *Estudos Históricos*, nº 15, 1976, pp. 7-28.
____. *Bahia: a Cidade do Salvador e Seu Mercado no Século XIX*. São Paulo, HUCITEC, 1978.
____. *Être Esclave au Brésil, XVe-XIXe Siècle*. Paris, Hachette, 1979.
Maupoil, Bernard. *La Géomancie à l'Ancienne Côte des Esclaves*. Paris, Institut d'Ethnologie, 1981.

Meier, Suzanne e Kopytoff, Igor (orgs.). *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*. Madison, University of Wisconsin Press, 1977.

Meillassoux, Claude (org.). *L'Esclavage en Afrique Pre-coloniale*. Maspero, 1975.

Monteil, Vincent. "Analyse de 25 Documents Arabes des Malés de Bahia (1835)." *Bulletin de l'Institut Fondamentale d'Afrique Noir*, tomo 29, Série B, nº 1-2, 1967, pp. 88-98.

____. "Marabouts." *In* J. Kitzeck e W. H. Lewis (orgs.), *Islam in Africa*, Nova Iorque, Van Nostrand-Reinhold Co., 1969, pp. 88-109.

____. *L'Islam Noir*. Paris, Seuil, 1971.

Morton, F. W. O. "The Conservative Revolution of Independence: Economy, Society and Politics in Bahia, 1790-1840." Tese de Doutorado, Oxford University, 1974.

Mott, Luiz Roberto de Barros. "Brancos, Pardos, Pretos e Índios em Sergipe: 1825-1830." *Anais de História*, nº 6 (1974), pp. 139-184.

____. "Revendo a História da Escravidão no Brasil." *Mensário do Arquivo Nacional*, nº 127, 1980, pp. 21-25.

____. "A Revolução dos Negros do Haiti e do Brasil." *História: Questões e Debates*, vol. 3, nº 4, junho 1982. pp. 55-63.

____. "Escravidão e Homossexualismo." Mimeo, 1982.

____. "Relações Raciais entre Homossexuais no Brasil Colonial." Mimeo, 1982.

Moura, Clovis. *Rebeliões da Senzala*. São Paulo, Edições Zumbi, 1959.

Murdock, George P. *Africa: Its People and Their Cultural History*. Nova Iorque, Toronto e Londres, McGraw-Hill, 1959.

"Ofícios do Conde da Ponte para o Visconde de Anadia, 7.4.1807 e 16. 4.1807." *Anais da Biblioteca Nacional*, nº 37, 1918, pp. 450-451 e 460-461.

Oliveira, Maria Inês Cortes de. "O Liberto: o Seu Mundo e os Outros." Tese de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1979.

Oroge, E. Adeniyi. "The Institution of Slavery in Yorubaland with Particular Reference to the Nineteenth Century." Tese de Doutorado, University of Birmingham, 1971.

"Peças Processuais do Levante dos Malês." *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, nº 40, 1971, pp. 7-170.

Price, Richard e Mintz, Sidney. *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective*. Filadélfia, Institute for the Study of Human Issues, 1976.

Prince, Howard M. "Slave Rebellion in Bahia, 1807-1835." Tese de Doutorado, University of Columbia, 1972.

Querino, Manoel. *A Bahia de Outr'ora*. Salvador, Livraria Econômica, 1922.

____. *A Raça Africana e Seus Costumes*. Salvador. Ed. Progresso, 1955.

Ramos, Arthur. *O Negro na Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro, Ed. Casa do Estudante, 1971.

Reichert, Rolf. *Os Documentos Árabes do Arquivo do Estado da Bahia*. Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBa, 1970.

Reidy, Joseph P. "Negro Election Day and Black Community Life in New

England, 1750-1860." *Marxist Perspectives*, vol. 1, nº 3, Fall, 1978, pp. 102-117.

Reis, João José. "A Elite Baiana Face aos Movimentos Sociais: Bahia, 1824-1840." *Revista de História*, nº 108, 1976, pp. 341-384.

____. "Resistência Escrava em Ilhéus: Um Documento Inédito." *Anais do Arquivo do Estado da Bahia*, nº 44, 1979, pp. 285-297.

____. "População e Rebelião: Notas sobre a População Escrava na Bahia na Primeira Metade do Século XIX." *Revista das Ciências Humanas*, vol. 1, nº 1, 1980, pp. 143-154.

____. "'Poderemos Brincar, Folgar e Cantar': o Protesto Escravo nas Américas." *Afro-Ásia*, nº 14, 1983, pp. 107-122.

Rodison, Maxime. *Islam and Capitalism*. Londres, Allen Lane/Penguin, 1974.

Rodney, Walter. "Upper Guinea and the Significance of the Origins of Africans Enslaved in the New World." *Journal of Negro History*, vol. 54, nº 4, out. 1969, pp. 327-345.

Rodrigues, Raymundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1932.

____. *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Rio de Janeiro, Civ. Brasileira, 1935.

Russell-Wood, A. J. R. "Colonial Brazil." *In* D. W. Cohen e J. P. Greene (orgs.), *Neither Slave Nor Free*, Baltimore, The Johns Hopkins U. Press, 1972, pp. 84-133.

____. "Black and Mulatto Brotherhoods in Colonial Brazil: A Study in Collective Behavior." *Hispanic American Historical Review*, vol. 54, nº 4, nov. 1974, pp. 567-602.

Ruy, Afonso. *História da Câmara Municipal de Salvador*. Salvador, Câmara Municipal de Salvador, 1953.

Schwartz, Stuart B. "The manumission of Slaves in Colonial Brazil: Bahia, 1684-1745." *Hispanic American Historical Review*, vol. 54, nº 4, nov. 1974, pp. 603-635.

____. "Resistance and Accomodation in Eighteenth-Century Brazil: The Slaves View of Slavery." *Hispanic American Historical Review*, vol. 57, nº 1, fev. 1977, pp. 69-81.

____. "Patterns of Slaveholding in the Americas: New Evidence from Brazil." *American Historical Review*, vol. 87, nº 1, fev. 1982, pp. 55-86.

____. "The Structure of Bahian Slave Population." Texto inédito, 1982.

Silva, Josino Nascimento. *Código Criminal do Império do Brazil*. Rio de Janeiro, Typographia Eduardo Henrique Laemmert, 1859.

Smith, M. G. "The Jihād of Shehu Dan Fodio: Some Problems." *In* I. M. Lewis (org.), *Islam in Tropical Africa*, Londres, Oxford Univ. Press, 1966, pp. 196-315.

Smith, Robert S. *Kingdoms of the Yoruba*. Londres, Methuen & Co. Ltd., 1969.

Spix, Johan B. e Martius, Karl von. *Viagem pelo Brasil*, 3 vols. São Paulo, Melhoramentos/IHGB/MEC, 1976.

Stasik, Kathleen M. "A Decisive Acquisition: The Development of Islam in Nineteenth-Century Iwo, Southeast Oyo." Tese de Mestrado, University of Minnesota, 1975.

Thompson, Edward P. "Time, Work Discipline and Industrial Capitalism." *Past & Present*, nº 38, dez. 1967, pp. 56-97.

———. "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century." *Past & Present*, nº 50, 1971, pp. 76-136.

Tremearne, A. J. N. *Hausa Superstitions and Customs*. Londres, J. Bale, Sons & Danielsson Ltd., 1913.

Trimingham, John Spencer. *Islam in West Africa*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1959.

———. *A History of Islam in West Africa*. Londres, Oxford Univ. Press, 1970.

Vansina, Jan. *The Kingdoms of the Savanna*. Madison, University of Wisconsin Press, 1966.

Verger, Pierre. *Flux et Reflux de la Traite des Nègres entre le Golfe de Benin et Bahia de Todos os Santos*. Paris, Mouton, 1968.

Vilhena, Luís dos Santos. *A Bahia do Século XVIII*, 2 vols. Salvador, Editora Itapoã, 1969.

Wetherell, James. *Stray Notes from Bahia, Being an Extract from Letters During Residence of Fifteen Years*. Liverpool, Webb & Hunt, 1860.

Wildberger, Arnold. *Os Presidentes da Província da Bahia, Efectivos e Interinos, 1824-1899*. Salvador, Typographia Beneditina, 1949.

Biografia

Em meu segundo ano de faculdade, comecei a fazer pesquisa histórica, precisamente sobre mão-de-obra escrava, com a profa. Kátia Mattoso. Era o início dos anos setenta. Naquela época de tremenda repressão, também me interessei por rebelião. Em 1975 escrevi "A elite baiana face os movimentos sociais, 1824-1840", minha primeira publicação, que apareceu em 1976 na hoje desaparecida Revista de História, *da USP.*

Em 1975 saí do Brasil para estudar. Fiz pós-graduação em História na Universidade de Minnesota e terminei o doutorado em 1982 com uma tese sobre a rebelião de 1835.

A resistência negra é algo muito especial na Bahia. Desafiou-me intelectualmente a estudar sua história. Desde 1979 venho partilhando os resultados desses estudos com a comunidade negra de Salvador através de palestras, debates, conversas e organização de eventos culturais.

Após escrever alguns artigos e este livro sobre rebelião escrava, estou agora pesquisando e escrevendo uma história social dos levantes populares não-escravos na Bahia, 1822-1840.

Sou professor do Departamento de História e do Mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia.